

غیر مشہور

غیب و شہود

سرا آکھرا میں لے آؤ گٹن

کے خطبہ سوار تھ مور ۱۹۲۹ء

کا

اُردو ترجمہ

سید نذیر مزاری

لاہور

۲۔ نرسنگھ داس گارڈن
کلب روڈ

مجلس ترجمہ

جملہ حقوق محفوظ

ناشر

کریم احمد خاں

مطبع

کاروان پریس ، ایبک روڈ ، انارکلی - لاہور

باجازت و شکریہ

جارج ایلن اینڈ ان ون لمیٹڈ لنڈن

دیباچہ

’سوارتھمور لیکچرشپ‘ (Swarthmore Lectureship) کی بنیاد ۷ دسمبر ۱۹۰۷ء کو ’وڈبرک ایکسٹینشن کمیٹی‘ (Woodbrooke Extension Committee) کے ایک اجلاس میں رکھی گئی۔ قرارداد یہ تھی کہ ہر سال جو خطبہ دیا جائے اس کا موضوع کچھ ایسا ہو جس سے ہتہ چل سکے کہ ’مجلس احباب‘ (Society of Friends) کی دعوت کیا ہے اور وہ اس کے پیش نظر کیا خدمت سرانجام دے رہی ہے۔ ’سوارتھمور‘ کا نام ’مارگریٹ فاکس‘ (Margaret Fox) کے گھر کی یاد میں تجویز کیا گیا جو ہر ’جویائے حق‘ کے لئے شب و روز کھلا رہتا تھا اور جس سے رفقاء کار کو خلوص اور ہمدردی کے محبت ہرے جذبات کے ساتھ ساتھ مالی امداد بھی ملتی رہتی۔

ان خطبات کے سامنے دو مقصد ہیں۔ ایک تو یہ کہ ارکان ’مجلس‘ کے لئے خود ان کی دعوت اور پیغام کی تشریح ہوتی رہے۔ ثانیاً یہ کہ ’احباب‘ میں جو روح کام کر رہی ہے دوسروں کو بھی اس سے تناسل کیا جائے۔ انہیں معلوم ہو ’احباب‘ کے اغراض و مقاصد کیا ہیں اور بنیادی اصول کیا۔

ہر خطبے کے لئے شام کا وقت مقرر تھا۔ اگلے روز ’احباب‘ کا سالانہ اجلاس منعقد ہوتا۔ زیر نظر خطبہ ’دارالاحباب‘ (Friends House) لندن میں ۱۹۲۹ء کے سالانہ اجتماع سے قبل شام کو دیا گیا۔

پچھلے خطبات کی مکمل فہرست جیسا کہ اسے کتابی شکل میں شائع کیا گیا تھا اس مجلد کے شروع میں ملے گی۔

یہ دیباچہ طبع پنجم، ۱۹۳۰ء کا ہے۔ مترجم

تصریح

یہ دیباچہ کسی قدر تصریح طلب ہے۔

جیسا کہ قارئین ملاحظہ کرینگے اس خطبے کا انک تو موضوع ہے، دوسرا اس کا بس منظر۔ موضوع یہ ہے کہ ہم اپنے 'علمی' موقف کی بنا پر مجبور ہیں کہ واردات مذہب کو بھی علم کا ایک سر چشمہ ٹھہرائیں اور پس منظر — مذہب 'فلسفہ' سائنس — جہاں تک فلسفہ اور سائنس کا تعلق ہے 'مقدمے' اور 'اسدراک' ہیں ان کے بعض پہلوؤں کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے۔ البتہ مذہب کے سلسلے میں کچھ باتیں ایسی ضرور ہیں جن کی ہاں وضاحت کر دینی چاہئے۔

اڈنگٹن نے کچھ تو اپنے معتقدات اور کچھ اس تقریب کی رعایت سے جس کے لئے یہ خطبہ قلمبند ہوا مذہب کے متعلق اپنے مطالب کی توضیح جس انداز، الفاظ اور مصطلحات میں کی ہے عیسائیت سے مخصوص ہیں۔ وہ 'عہد نامہ' عتیق و جدید کا حوالہ دیتا اور مسیحی یورپ کی ثقافتی روایتوں کا ذکر کرتا ہے تاکہ سامعین کا ذہن اس مسئلے کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لے جو مذہب اور علم کے سلسلے میں اس کے پیش نظر ہے۔ وہ بعض مسیحی عقائد سے انکار تو نہیں کرتا لیکن اتنا ضرور چاہتا ہے کہ ان کی تعبیر اس رنگ میں کرے جس سے عقل اور عقیدے کا وہ نزاع جو مسیحی یورپ کی تاریخ کا ایک افسوس ناک مظہر ہے پیدا نہ ہو۔ نفس مضمون کے لحاظ سے دیکھئے تو ان بحثوں کی حیثیت اگرچہ ثانوی ہے اور وہ اس دعویٰ پر کہ مذہب بھی علم کا ایک سر چشمہ ہے مطلق اثر انداز نہیں ہوتیں لیکن جہاں تک اس امر کا تعلق ہے کہ ہمارا اپنا نقطہ نظر اس بارے میں کیا ہے اس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ جب ہی ممکن ہے کہ دوسروں کے نقطہ نظر کو بھی اچھی طرح سے سمجھ لیا جائے۔ اس لئے کہ مذہب کو ایک حقیقت مان کر بھی عملاً اور واقعہ اس امر سے چارہ نہیں کہ یہ حقیقت ہر کسی کے لئے کوئی مخصوص شکل اختیار کر لے اور اس کے باوجود تمام و کمال اپنا اظہار نہ کر سکے۔

تصریح

مثلاً روح 'عالم غیب' ایمان 'عبادت' محبت وہ مذہبی اصطلاحیں ہیں جن کا استعمال اڈنگٹن نے مسیحی نقطہ نظر سے کیا ہے اور اس لئے ان کے مفہوم نے ایک خاص شکل اختیار کر لی ہے جس کا سمجھ لینا ضروری ہے۔ روح ایک ایسا اصول ہے جسے مادے کی ضد ٹھہرانا چاہئے اور مادہ ظلمت ہے 'ناپاکی' ہے۔ عالم غیب وہ عالم ہے جو واردات مذہب کی بدولت منکشف ہوتا اور جس میں روح اپنی تسکین کا سہارا ڈھونڈتی ہے۔ عبادت کا تعلق اس رشتے سے ہے جو انسان اور خالق انسان کے درمیان قائم ہے، اس سے نہیں جو انسان کو انسان سے منسلک کرتا ہے۔ بھر محبت تو ایک مخصوص مسیحی قدر ہے۔ سب سے بڑی قدر۔۔ مگر صرف فرد کی زندگی تک محدود اور حیات اجتماعیہ سے براہ راست بالکل بے تعلق۔ یہ بھی مسیحی انداز خیال ہے کہ لفظ موت میں اور روح زندگی جس سے مجاز کا رشتہ ہمیشہ کے لئے حقیقت سے کٹ جانا ہے اور زندگی اور مذہب میں ایک ایسا ناگوار فصل پیدا ہو جاتا ہے جس کو فطرت انسانی تسلیم نہیں کرتی۔ ایسے ہی اڈنگٹن کا یہ کہنا کہ ہمارے 'علمی' اور 'روحانی' مطمح نظر کی تطبیق میں سب سے بڑی رکاوٹ عقائد کی ہے یا یہ کہ روحانیت کی دنیا کسی خاص مسلک کی بایند ہے اس عمیدہ پرستی کا نتیجہ ہے جو مسیحی عقائد dogmas کی وجہ سے رونما ہوئی، کیونکہ ان کا تعلق 'عقل' سے نہیں 'ایمان' سے ہے۔ لہذا ہمیں چاہئے ان سب باتوں کو بیش نظر رکھیں اور دیکھیں کہ یہ دراصل کن حقائق کی تعبیرات ہیں، علیٰ ہذا یہ کہ وہ کیا اسباب تھے جن کی بدولت ذہن انسانی نے ان سے مختلف اثرات قبول کئے اور ان کا اظہار مخصوص عقائد کی شکل میں ہوا۔ اس لئے کہ یہ بھی ایک طریقہ ہے حقیقت تک پہنچنے کا۔

اڈنگٹن کہتا ہے وجود باری تعالیٰ کا تصور بطور 'شخص' کیا جائے تو اس کا مطلب یہ سمجھنا چاہئے کہ روحانیت کی دنیا میں ہر کہیں شخصیت کی کارفرمائی ہے یہاں 'شخص' سے اڈنگٹن کا اشارہ اقاہم ثلاثہ کی طرف ہے جس سے تلیث کا تصور قائم ہوا اور جسے کلیسا نے تو بیشک مانا لیکن علم و حکمت نے کبھی تسلیم نہیں کیا۔ لہذا اڈنگٹن مجبور ہے کہ بطور عفیہ اس پر سکوت اختیار کرے۔ البتہ اس کا یہ کہنا ٹھیک ہے کہ روحانیت کی دنیا میں شخصیت ہی کی کارفرمائی ہے۔ بہ الفاظ دیگر خدا کی ہستی محض ایک خیال نہیں، نہ کوئی ایسا اصول جو کائنات میں جاری و ساری تو ہے مگر

تصریح

جس کی اس سے الگ کوئی حقیقت نہیں۔ ذات باری تعالیٰ ایک حقیقی وجود ہے جس کا اسلام نے کامل و مکمل تصور پیش کیا ہے اور جس کے نادانستہ اعتراف کی یہ گویا ایک ہلکی سی مثال ہے۔

اڈنگٹن کہتا ہے واردات مذہب بھی علم کا ایک سرچشمہ ہیں۔ یہ دعویٰ اپنی جگہ پر تو بیشک صحیح ہے لیکن معلوم ہوتا ہے اس کے نزدیک—بلکہ اس سارے طرز اسدلال کے ماتحت جس کی ویسے داد دینا دڑتی ہے—مذہب کی حیثیت محض علم کی ہو جاتی ہے۔ حالانکہ مذہب محض علم یعنی باطنی واردات اور مشاہدات کا مترادف نہیں۔ علم اس کا صرف ایک پہلو ہے، مگر باعتبار اپنے دوسرے پہلوؤں کے وہ علم کے سوا کچھ اور بھی ہے یعنی اننا ہی وسیع جتنی زندگی اور اس لئے ایک اصول عمل بھی۔

اڈنگٹن کے نزدیک مذہب کو مان لینے کا یہ مطلب نہیں کہ ہم کچھ باتیں عقیدے کے طور پر مان لیں۔ برعکس اس کے وہ ایک رویہ ہے زندگی کی طرف۔ بیشک مذہب ایک رویہ ہے زندگی کی طرف لیکن انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں سے۔ اڈنگٹن اس کو محض فرد تک محدود رکھا ہے اور اسکی ملی اور ثقافتی میراث کا تنازع بھی یہی تھا۔ مگر خود مذہب اس تعدید کو قبول نہیں کرتا کیونکہ اس کا موضوع ہے زندگی اور زندگی ایک کل ہے جس میں آپ فرد اور جماعت کے درمیان کوئی خط فاصل کھینچ سکتے ہیں نہ اس کے ایک پہلو کا تعلق دوسرے سے منقطع ہو سکا ہے۔ لہذا صحیح موقف یہی ہے کہ مذہب فرد اور جماعت دونوں کا قوام اور صورت گر ہے۔

جیسا کہ اوپر عرض کر دیا گیا تھا ان باتوں کی صراحت صرف اس لئے کی جا رہی ہے کہ اس خطبے کا پس منظر واضح طور پر قارئین کے سامنے آجائے اور اس سے نفس مضمون کے متعلق کوئی غلط فہمی پیدا نہ ہو۔ مزید یہ کہ اس طرح ہم اپنا نقطہ نظر اور زیادہ وضاحت سے سمجھ سکتے اور اس کی خوبیوں کا زیادہ صحیح اندازہ کر سکتے ہیں۔ رہا اس خطبے کا اصل موضوع سو اس کی آزادانہ حیثیت اور اس لئے اہمیت میں اس پس منظر کے باوجود کوئی فرق نہیں آتا۔ اس میں ہر صحیح الخیال انسان کے لئے ایک فطری کشش موجود ہے۔

مقلد

’غیب و شہود‘ جیسا کہ دیباچے میں تصریح کر دی گئی ہے
اڈنگٹن کے ایک خطبے ’سائنس اور عالم غیب‘ کا ترجمہ ہے جو
’مجلس ترجمہ‘ کے ایما سے کیا گیا۔

’مجلس‘ نے جس کا قیام اس لئے عمل میں آیا کہ عربی ، فارسی ،
انگریزی ، علیٰ ہذا دوسری زبانوں کا ذخیرہ ادب بہ تدریج
اردو میں منتقل کیا جائے اس خطبے کا انتخاب دو باتوں کے پیش نظر
کیا۔ ایک تو اس لئے کہ اڈنگٹن کا شمار دور حاضر کے سربرآوردہ
سائنس دانوں میں ہوتا ہے اور وہ اس انقلاب کی ترجانی نہایت کامیابی
سے کر چکا ہے جو ہمارے دیکھتے ہی دیکھتے علم و حکمت کے
بنیادی خیالات اور تصورات میں رونما ہوا (اور جس سے قدرتاً افکار
فلسفہ بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہے)۔ دوسرے اس لئے کہ اڈنگٹن
کے اس خطبے کا موضوع ایک ایسا مسئلہ ہے جس سے بڑھ کر حیات
انسانی کے لئے اور کوئی مسئلہ اہم نہیں۔ ہمارا مطلب ہے مذہب سے ،
کیونکہ مذہب کا سوال دراصل ایمان و یقین کا سوال ہے اور ایمان و یقین
زندگی کے لئے ناگزیر۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب سے انکار کے باوجود ہم اسے
رد نہیں کر سکتے اور لفظاً نہ سہی معنآ ، یعنی کسی نہ کسی دوسری شکل
میں بہر حال اسے قبول کر لیتے ہیں۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ مذہب
کا تعلق کیا فی الواقعہ کسی حقیقت سے ہے ؟ کیا وہ بھی اپنے رنگ میں علم کا
سرچشمہ ہے جیسے مثلاً عالم طبیعی سائنس کا جو ایک حقیقت
کے طور پر ہمارے سامنے ہے اور جس کے مطالعے کے کچھ اصول ہیں ،
کچھ وسائل اور منہاجات جن کی بدولت ہمیں اس کا ’قطعی اور
اثباتی‘ علم حاصل ہوتا ہے اور ہم اس کی معرفت و تسخیر میں کامیابی
سے آگے بڑھ رہے ہیں ؟ کیا مذہب کے بارے میں بھی اس قسم کی

کوئی رائے قائم کی جا سکتی ہے؟ کیا اس کے بھی کچھ اصول ہیں، کچھ وسائل اور منہاجات جو ہمارے لئے ویسے ہی علم کا سرچشمہ بنتے ہیں جیسے سائنس موجودات خارجی کے لئے؟ کیا اس کی اساس کسی حقیقت پر ہے اور وہ بھی ایک سفر ہے عالم مشہود یا بہ الفاظ دیگر مادی کائنات میں سائنس کی طرح ایک دوسرے عالم - غیب - کا؟ اننگٹن کہتا ہے 'ہاں' کیونکہ اننگٹن کے نزدیک مذہب بھی علم کا ویسا ہی سرچشمہ ہے جیسے حقیقت کے مشہود پہلوؤں کا سائنس، بلکہ حقیقت مطلقہ کا ترجمان اور اس سے قرب و اتصال کا ذریعہ۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس خطبے میں اننگٹن کا موضوع بھی وہی ہے جس پر ارباب مذہب، الہین و متکلمین، فلاسفہ اور صوفیہ نے اپنے اپنے رنگ میں قلم اٹھایا اور جسے خود ہمارے زمانے میں اقبال نے عقلی اعتبار سے اجاگر کرنے کی کوشش کی۔

اننگٹن - سر آرتھر اسٹین لے - کا سال ولادت ۱۸۸۲ء ہے۔ تعلیم مانچسٹر اور کیمبرج میں پائی اور پھر یہیں - کیمبرج میں - ۱۹۱۳ء سے تعلیمی خدمات سرانجام دینا شروع کر دیں - ۱۹۱۴ء میں 'رائل سوسائٹی' کی 'فیلوشپ' اور اس کے چند سال بعد 'کیمبرج فلاسفیکل سوسائٹی' کی طرف سے 'ہاپکنز پرائز' عطا ہوا، ۱۹۳۰ء میں 'سر' کا خطاب۔ رصہ گاہ کیمبرج اور رصہ گاہ شاہی کی نگرانی اس سے پہلے مل چکی تھی - ۱۹۳۴ء میں انتقال ہو گیا - تصنیفات متعدد ہیں جن میں 'عالم طبیعی کی ماہیت' عام مطالعے کے لئے بالخصوص دلچسپ ہے۔ خطبات، مقالات اور تحقیقی مضامین ان کے علاوہ - نظریہ اضافیت کو اننگٹن نے شروع ہی میں خوب سمجھ لیا تھا - چنانچہ کواکب، حرکات و ارتقائے کواکب اور اضافیت اس کے خاص موضوع تھے - وہ فلسفی تو نہیں تھا لیکن فلسفہ اور مذہب سے گہری دلچسپی رکھتا تھا جس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اسے مذہب کی صداقت کا یقین تھا، دوسری اس کی وسعت مطالعہ اور بحیثیت سائنس دان بالغ نظری - اننگٹن کا خیال تھا کہ مذہب، سائنس اور فلسفہ میں اس انداز سے بھی غور کرنا ممکن ہے جس سے ان کے مفاد اور مصالح کو نقصان نہ پہنچے اور اس کے باوجود ہم اپنی بہت سی مشکلات اور دشواریوں پر غالب آسکیں - اس سلسلے میں اس کی توجہ بالخصوص اس

انقلاب پر تھی جو علوم طبعیہ کی اساسات اور نقطہ ہائے نظر میں رونما ہوا اور جس سے علم انسانی کے متعلق ہمارے خیالات یکسر بدل گئے۔

بایں ہمہ اڈنگٹن نے اس بنا پر مذہب کے حق میں کوئی منطقی دلیل قائم نہیں کی۔ البتہ ایک نظریہ علم ضرور پیش کیا جس کی تنقید سر جیمز جینز نے اپنی کتاب 'طبیعات اور فلسفہ' میں کی اور جس سے مشہور فلسفی برٹنڈرسل کو ایک حد تک اتفاق ہے۔ مذہب میں زیر نظر خطبے کے علاوہ اڈنگٹن کی اور کوئی تصنیف نہیں (بجز ایک تقریر 'مذہب اور سائنس' کے)۔ یہ خطبہ بڑا مختصر ہے مگر اس کے باوجود نہایت اہم۔ اس لئے نہیں کہ اڈنگٹن نے اس میں مذہب کا کوئی خاص فلسفہ یا نظریہ قائم کیا ہے یا اس کی حمایت دلائل سے کی یا کوئی علمی بحث چھیڑی۔ بلکہ اس لئے کہ ایک میدہ سادے سائنس دان کی حیثیت سے اس نے ارباب سائنس سے یہ نہایت ہی ضروری اور مناسب سوال پوچھا ہے کہ علم کے اس تصور پر قائم رہتے ہوئے جو سائنس کے مخصوص منہاجات اور اصول و قواعد کے ماتحت علم کی 'قطعیت اور اثباتیت' کے متعلق وضع ہوا انہیں مذہب سے انکار کا کیا حق پہنچتا ہے؟ ظاہر ہے کہ انہیں اس کا کوئی حق نہیں پہنچتا، نہ مذہب کا رد و قبول ان کے فرائض میں داخل، الا یہ کہ وہ اپنے حدود سے تجاوز کرتے ہوئے فلسفہ اور مذہب کی سرزمین میں بھی جا قدم رکھیں، مگر اس صورت میں جو نتائج قائم کئے جائیں گے ان کی بنا منہاجات سائنس پر ہو گی، نہ ہونی چاہئے۔

یہ ایک ایسی صاف اور سیدھی بات ہے جس کی تشریح میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں لیکن جس کے پیش نظر اڈنگٹن نے جو مختصر سے اشارات کئے ہیں بے حد معنی خیز ہیں، بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ سائنس کی ایک نہایت درجہ بر محل اور بجا تنقید یا اگر تنقید نہیں تو اس کی تمہید ضرور ہیں جو آج نہیں تو کل بہر حال ناگزیر ہے۔ یہ اس لئے کہ سائنس کی دنیا ایک زبردست آزمائش سے گذر رہی ہے جس کی اصل وجہ سائنس تو نہیں بلکہ وہ بے جا مداخلت جو زندگی کے ان پہلوؤں میں بھی جن سے سائنس کا کوئی تعلق نہیں کسی نہ کسی طرح سائنس کی بنا پر کی جاتی ہے۔ لہذا یہ غیر۔ سائنس نہیں سائنس کا اپنا تقاضا ہے کہ اس کی تنقید کا بیڑا اٹھایا جائے۔ بعینہ جس طرح کانٹ نے ایک زمانے میں عقل محض کی تنقید اس لئے کی تھی کہ خود فلسفہ نے اس کو اس تنقید پر مجبور کر دیا تھا۔

البتہ یہ خطبہ جس محفل میں دیا گیا اور اس سے جو غرض و غایت تھی اس کے پیش نظر اننگٹن نے مذہب سے بحث کرتے ہوئے بعض ایسی اصطلاحات بھی استعمال کی ہیں جو عیسائیت سے مخصوص ہیں۔ لیکن ہمیں اس پر تعجب ہونا چاہئے نہ اعتراض کیونکہ اننگٹن کے اپنے بھی کچھ معتقدات تھے اور اس نے خطاب کیا تو ایک مسیحی حلقے یعنی 'مجلس احباب' سے جس سے اسے باقاعدہ نہیں تو بے قاعدہ تعلق ضرور تھا، یا یہ کہنا شاید زیادہ مناسب ہوگا کہ جس کا مذہبی رویہ اسے بحیثیت سائنس دان بڑا مستحسن نظر آتا تھا۔ 'احباب' انگلستان (اور پھر امریکہ) کا وہ مسیحی فرقہ ہے جسے عرف عام میں 'کوئیکر' (لرژندہ) کہا جاتا ہے مگر جسے فرقے کی بجائے ایک مذہبی حلقے سے تعبیر کرنا زیادہ بہتر ہوگا کیونکہ 'احباب' نہ تو کسی کلیسائی تنظیم کے قائل ہیں نہ عقائد و ظواہر کے۔ ان کا خیال ہے کہ ہمارا نور باطن یا مسیحی اصطلاح میں 'مقدس روح' ہماری رہنمائی کے لئے کافی ہے۔ اس جماعت کا بانی جارج فاکس (۱۶۲۸-۹۱) نامی ایک شخص تھا جس کے مذہبی جوش و خروش، خلوص اور دہانت نے بالآخر ایک دعوت کا رنگ اختیار کر لیا اور جو گھر بار چھوڑ کر مسافرانہ زندگی بسر کرتا رہا تاکہ انگلستان کے مختلف حصوں میں اپنے خیالات کی اشاعت کر سکے۔ وہ ارباب کلیسا کے خلاف تھا اور اس لئے ان کے وعظ و نصیحت میں اکثر مغل ہوتا۔ لہذا اسے بار بار گرفتار کیا گیا اور بار بار سزا ملی۔ لیکن قید و بند کی سختیوں کے باوجود اس کی دعوت میں کوئی فرق نہیں آیا۔ بالآخر شال مغربی انگلستان کے وہ لوگ جو اپنے آپ کو 'سیکر' (جو یا) کہتے تھے اس کے خیالات سے متاثر ہوئے اور یوں رفتہ رفتہ فاکس کے ہم خیالوں کا ایک باقاعدہ حلقہ قائم ہو گیا۔ جیسا کہ معلوم ہے وہ خود تو اپنے آپ کو احباب لیکن دوسرے ان کو 'کوئیکر' کے نام سے موسوم کرتے تھے۔ کہا جاتا ہے ۱۶۵۰ء میں جج یینیٹ نے فاکس کو سزا دیتے ہوئے یہ لفظ استعمال کیا تھا۔ ویسے بھی مشہور ہے کہ وفور جذبات کی بنا پر احباب سے اکثر اس قسم کی بدنی حرکات سرزد ہوتیں جن کو دیکھ دیکھ کر لوگوں نے انہیں 'کوئیکر' کہنا شروع کر دیا تھا۔ وجہ بہر حال کچھ بھی ہو ان کا انتساب اسی نام سے ہوتا ہے۔

’کوئیکر‘ سادہ لباس پہنتے ، گفتگو میں بھی سادگی برتتے اور جنگ و جدال کی سختی سے مخالفت کرتے تھے ۔ چنانچہ پچھلی جنگ میں انہوں نے اہل امریکہ کے لئے اچھی خاصی پریشانی پیدا کر دی تھی ۔ فاکس کے خیالات کا ایک بہت بڑا موید جج فل تھا جو خود تو ’کوئیکر‘ نہیں بنا لیکن اس کی بیوی مارگریٹ باقاعدہ فاکس کے حلقے میں شامل تھی ۔ لہذا جج فل کا گھر سوارتھ مور ہال ، احباب کی دعوت کا مرکز بن گیا اور پھر ۱۶۶۹ء میں جب فل کا انتقال ہوا تو مارگریٹ نے فاکس سے شادی کر لی ۔

راقم الحروف نے کہا تھا اس خطبے میں اڈنگٹن کے پیش نظر وہ حقیقت ہے جس کا تعلق نفس مذہب سے ہے ۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم اسے حقیقت کہیں یا سراب ! ہمارا علم ، ہمارا تجربہ اور ہمارا اپنا احساس اس بارے میں کیا ہے ؟ لیکن ایک دوسرے معنوں میں ہم اس سوال کو یوں بھی دھرا سکتے ہیں کہ جس طرح عالم مشہود علوم طبعی کا سرمایہ اور اساس ہے کیا ایسے ہی عالم غیب مذہب کا ؟ کیا عالم غیب مسج مج موجود ہے ؟ عالم مشہود کا مطالعہ تو حواس سے مدد لیتے ہوئے ہم اپنی آنکھوں اور نگاہوں سے کرتے ہیں ۔ لہذا کہا جاسکتا ہے کہ اس مطالعے کا دارو مدار ’چشم ظاہر‘ پر ہے ۔ لیکن کیا انہیں معنوں میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ ہماری ’چشم باطن‘ ہے جس پر عالم غیب کا انکشاف ہوتا ہے ؟ یا یہ کہ جس طرح ہمارے گرد و پیش کا عالم اس نور سے منور ہوتا ہے جس کی اصل مادی ہے بعینہ ایمان و یقین کی دنیا ہمارے اندر کے نور یعنی ’نور روحانیت‘ سے ؟ فرض کیجئے اس قسم کا کوئی سوال اہل علم اور اہل علم سے ہمارا مطلب ہے ارباب سائنس سے کیا جائے تو ’قطعی اور اثباتی‘ علم کے اس تصور کے ماتحت جس کی بنا اصول سائنس ۔ یعنی علم الحواس ۔ پر ہے اس کا ٹھیک ٹھیک جواب کیا ہوگا ؟ یا بالفرض ہم سے کوئی شخص کہتا ہے اس نے مسج مسج عالم غیب کی جھلک دیکھی ، علیٰ ہذا یہ کہ وہ عالم بھی ایسا ہی حقیقی ہے جیسے عالم مشہود بلکہ زیادہ حقیقی اور ’قطعی اور اثباتی‘ علم کا ایسا ہی سرچشمہ جیسے علوم طبعیہ محسوس و مشہود اشیا کا ، گو اپنی نوعیت میں بالکل مختلف تو ہم اس کے متعلق کیا فیصلہ کریں ؟ یہ کہیں کہ

وہ اپنے داخل کی دنیا میں کھو گیا ہے۔ اس کے مشاہدات کی حیثیت سایوں اور واہموں کی ہے۔ وہ فریب ہیں، التباس ہیں اور ان کی علت کوئی عضوی خرابی، کوئی نفسیاتی الجھن، کوئی اجتماعی پریشانی، جس نے غیر طبعی اور غیر شعوری یا محض رد عمل کے طور پر واقعیت کا جامہ اوڑھ لیا ہے تاکہ اس کی تسلی اور اطمینان کا کوئی ذریعہ نکل آئے (حالانکہ مادی علوم کے نقطہ نظر سے اس قسم کے مشاہدات کی نفی کچھ ایسی ہی بات ہے جیسے فن کی مخصوص قدروں کی بنا پر علم و حکمت کے نتائج کا انکار)، یا یہ کہ اس نے فی الواقعہ حقیقت کی جھلک دیکھی ہے، وہ سایوں اور واہموں سے نہیں حقائق سے الجھ گیا ہے، بعینہ جیسے سائنس دان مادی حقائق سے۔ ہم حق کہیں تو کسے اور باطل کہیں تو کسے؟ ہمارے پاس صداقت اور عدم صداقت یا بہ اصطلاح علم کسی واقعے کی صحت اور عدم صحت کا معیار کیا ہے؟ اس لئے کہ آخر آخر میں ہمیں اپنی معلومات کا سلسلہ حقیقت سے جوڑنا پڑے گا کیونکہ اگر علم کی اضافیت اور داخلیت ہمارے اطمینان کے لئے کافی نہیں، ہم اس پر قناعت نہیں کر سکتے کہ اس کی کلیت الگ الگ بلکہ ایک دوسرے سے متصادم اور متزامم اجزا میں تقسیم کر دی جائے۔ یہ اضافیت یا تحدید اجزاء کے اپنے اپنے حلقے میں تو پیشک قائم رکھی جا سکتی ہے اور رکھنی چاہئے۔ لیکن علم اگر ایک عمل ہے جس کا مسلسل نشو و نما حقائق کی کثرت اور اختلاف کے باوجود جاری رہتا ہے تو ہم اس کو الگ الگ حلقوں میں محبوس نہیں رکھ سکتے۔ اس کی مطلق اضافیت اور تحدید کے کچھ معنی ہوں گے تو حقیقت مطلقہ کے اعتبار سے، ورنہ جس طرح علم کی اضافیت اور داخلیت سے ہمارے ذوق تفتیش اور تجسس کی تسکین نہیں ہوتی ویسے ہی اس کے 'طبعی' معیار یا 'قطعی اور اثباتی' توجیہات سے۔ دونوں صورتوں میں ہم اس سوال پر مجبور ہیں کہ ہمارا علم اور ہمارا ایمان کہاں تک حقیقت کی ترجمانی کر رہے ہیں۔ اس لئے کہ سائنس کی طرح مذہب کو بھی علم کا دعویٰ ہے اور ایمان وہ قدر مشترک جس کا سائنس سے بھی ویسا ہی تعلق ہے جیسے مذہب سے۔ دونوں کی ابتدا زندگی سے ہوتی ہے اور دونوں اس کی مسلسل حرکت اور نشو و ارتقا کے ساتھ گھٹتے یا بڑھتے رہتے ہیں۔ لہذا ضروری ہے

کہ کسی نہ کسی مرحلے پر ان میں کوئی مفاہمت پیدا ہو جائے۔ البتہ ہونا یہ چاہئے کہ اس مفاہمت کی بنا کسی غلط اصول پر نہ ہو ورنہ زندگی اس کو رد کر دے گی اور مطالبہ کرے گی کہ ہم اپنے فیصلے پر نظر ثانی کریں۔ گویا جہاں تک ہماری اس بحث کا تعلق ہے کہ حقیقت کیا صرف وہ ہے جو باعتبار سائنس حقیقت نظر آتی ہے یا وہ بھی جسے مذہب نے حقیقت کہا ہے، دیکھنے کی بات یہ ہوگی کہ ہم کسی دھوکے اور مغالطے کی نذر تو نہیں ہو گئے۔ یہ نہیں کہ مذہب اور سائنس دونوں سے قطع نظر کر لیں یا اس نزاع کو دور کرنے کی کوشش نہ کریں جو غلطی سے ان میں پیدا کر دیا گیا ہے۔ اب عالم مشہود تو ہمارے سامنے ہے۔ اس کی ماہیت اور نوعیت کچھ بھی ہو، ہم اس کی موجودگی سے انکار نہیں کر سکتے۔ لیکن عالم غیب کا انکشاف اس طرح بدادہتہ نہیں ہوتا یا سمجھا جاتا ہے کہ نہیں ہو سکتا اور اس لئے اندیشہ ہے بعض 'واقعیت پسند' طبیعتیں شاید اس کی موجودگی سے انکار کر دیں۔ اڈنگٹن کے نزدیک بھی اس اندیشے کا پورا امکان ہے اور اس لئے وہ کہتا ہے آئیے اور سب باتوں — مذہب، فلسفہ، تاریخ، انسانی تجربات اور مشاہدات — کو بالائے طاق رکھتے ہوئے خالص علمی نقطہ نظر یعنی 'قطعی اور اثباتی' علم کے اس معیار کی رو سے جو اصول سائنس کے ماتحت وضع ہوا اس مسئلے پر غور کریں۔ یہ امر کی عالم غیب کی موجودگی پر بعض مقدمات کی مدد سے استدلال کیا جا سکتا ہے ہماری تسلی کے لئے کافی نہیں ہوگا۔ اس لئے نہیں کہ بقول مولانا روم

ہائے استدلالیاں چوبیں بود

بلکہ اس لئے کہ جس کسی نے اس عالم کا مشاہدہ ہی نہیں کیا اس کی تسلی محض زور استدلال سے نہیں ہو سکتی۔ مثال کے طور پر جب اس دعویٰ کے باوجود کہ ہمارا دل ایمان و یقین سے لبریز ہے یہ خلش باقی رہ جائے کہ ہم شاید دھوکوں اور سایوں میں الجھ گئے ہیں تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہمیں ایمان و یقین سے کوئی بہرہ نہیں ملا۔ یہی وجہ ہے کہ عالم طبیعی کے وجود پر کوئی استدلال نہیں کرتا۔ وہ ایک حقیقت حاضرہ

ہے جس کا مطالعہ ہم بغیر کسی شک و شبہ یا تفتیش و استفسار کے شروع کر دیتے ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ عالم غیب کے متعلق بھی کیا یہی روش اختیار کی جا سکتی ہے؟ ہمارا علمی نقطہ نظر اس بارے میں کیا کہتا ہے؟ کیا عالم دو ہیں، ایک دوسرے سے منقطع اور منفصل؟ یا ایک حقیقی اور دوسرا سراب، یا حقیقی کا برتو؟ ایک وہ جس کے مشاہدے پر ہم مجبور ہیں یعنی 'شہود' اور دوسرا وہ جو ہماری نگاہوں سے اوجھل ہے یعنی 'غیب' کا؟ یا پھر غیب و شہود کا امتیاز ہمارے علم نے پیدا کر رکھا ہے ورنہ غائب ہی دراصل مشہود کا سہارا اور اس لئے اصل حقیقت، جیسے مثلاً سائنس کا مشہود اس کے غیب کا محتاج ہے۔ اب جہاں تک 'علم' کا تعلق ہے یعنی جہاں تک ہم اس سلسلے میں حواس خمسہ سے کام لیتے، عقل و استدلال، تجربے اور مشاہدے پر بھروسہ رکھتے ہیں عالم مشہود کے مطالعے کے ساتھ قدرتاً یہ سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ اس کی اصل کیا ہے؟ علیٰ ہذا یہ کہ وہ اپنی نکوین و ارتقا میں کن کن مراحل سے گذر چکا ہے؟ ہم چاہتے ہیں ان سوالات کا جواب 'سائنس' ہی کی اساس پر مل جائے یعنی علت و معلول کے کسی ایسے نظام کی بدولت جس میں قوانین طبیعی کے سوا اور کسی چیز کا دخل نہ ہو۔ ہم اس کے متعلق طرح طرح کے نظریات اور تصورات قائم کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ ہمارے اطمینان کے لئے کافی ہوں گے۔ حالانکہ اس مطالعے کی ابتدا ہی میں بعض ایسے خیالات ہمارے ذہن میں جاگزیں ہو جاتے ہیں جن کو باوجود کوشش کے ہم اپنے سلسلہ معلومات سے الگ نہیں کر سکتے، الا یہ کہ اپنے معیار علم سے تجاوز کرتے ہوئے زبردستی ایسا کریں۔ یا پھر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہمارا تعلق چونکہ حقیقت کے ایک پہلو یعنی حقائق کی ایک مخصوص نوع سے ہے لہذا ان خیالات کو ان سے الگ رکھنا ہی بہتر ہوگا۔ ہمارا مطلب ہے غایت اور مقصد، ارادے اور منصوبے کے تصورات جو ایسا معلوم ہوتا ہے علت و معلول کے طبعی اور مادی عملدر آمد کے ساتھ عالم مشہود کے ہر مظہر میں سرگرم کار تھے۔ یوں ہمارا علم شروع ہی سے ایک خاص رنگ اختیار کر لیتا ہے جسے ہم 'قطعی اور اثباتی' کہتے ہیں تو محض حقائق کی ایک خاص نوع کے اعتبار سے۔ لیکن اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اس معیار علم کا اطلاق جن حقائق پر نہیں ہوتا ان کو حقائق ہی تسلیم

نہ کیا جائے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ حقیقت مطلقہ کی ترجائی تمام و کمال سائنس کے رنگ میں ہو سکے۔ یوں بھی سائنس کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو جہاں تک موجودات خارجی کی حقیقت اور ماہیت کا تعلق ہے ہمارا 'قطعی اور اثباتی' علم چند ایک اسماء اور علامات سے آگے نہیں بڑھتا۔ اشیاء کے مطالعے سے ہم نے 'فطرت' کا تصور قائم کیا اور فطرت کے مظاہر کی تسریح کرتے ہوئے اس جیز کا جو ان کے اندر کام کر رہی ہے اور جس کا ہم ایک نام رکھتے ہیں۔ لہذا انجام کار یہی نام۔ اسماء و مصطلحات۔ جن کا علمی مفہوم ان کے لغوی معنوں سے بالکل مختلف ہوتا ہے حقیقت کا تارویور ٹھہرتے ہیں۔ لیکن یہاں پہنچ کر ایک ایسا انسان جس کو سچ مسیح حقیقت کی تلاش ہے، جو محض اسماء اور مصطلحات یا سائنس دان کے الفاظ میں مایوں اور واہموں پر اکتفا نہیں کرتا محسوس کرنے لگتا ہے کہ عالم مستہود کی تکوین و ارتقا، علمی ہذا اس کی حقیقت اور ماہیت کے بارے میں ہماری علمی توجیہات مراسر نا کافی ہیں۔ ان میں کہیں نہ کہیں کوئی سقم پایا جاتا ہے۔ کہیں نہ کہیں کوئی خلا باقی رہ گیا ہے جس کو بھرنے کا علوم طبیعی کے ناس کوئی ذریعہ نہیں۔ بسا اوقات یہ توجیہات نہایت درجہ سطحی بلکہ مضحکہ خیز نظر آتی ہیں۔ ہم کہا کرتے ہیں صورت حال یہ تھی پھر دفعتاً ایسا ہو گیا۔ لیکن یہ انداز داستان گوئی کا تو ہو سکا ہے علمی توجیہات کا نہیں ہو سکا۔ بسا اوقات ہم ان توجیہات پر مطمئن ہو جاتے اور ایک احساس کامرانی کے ساتھ یہ سمجھتے ہیں کہ ان سے فی الواقعہ حقیقت کی ترجائی ہو رہی ہے اور ہم گویا اسباب کی کنہ تک جا پہنچے ہیں۔ لیکن پھر دفعتاً اسرار کائنات کے متعلق ہمارا تحسّر اور استعجاب بڑھ جاتا ہے اور ہم سوچنا شروع کر دیتے ہیں کہ ہمارے علم کی انتہا کہاں ہوئی، علم یا لاعلمی بر؟ اب اگر ہمارا 'قطعی اور اثباتی' علم ہی تمام تر علم نہیں تو ماننا پڑے گا کہ عالم مشہود کے پس پسنت۔ جو گونا موضوع ہے ہمارے قطعی اور اثباتی علم کا۔ کوئی نازک تر حقیقت کام کر رہی ہے جس کے ادراک سے علوم طبیعی فاصر ہیں۔ لہذا اپنے 'قطعی اور اثباتی' علم کے ماتحت ہمیں حقیقت کی صرف ایک یعنی جزئی تعبیر پر قناعت کرنا پڑی۔ اس کی کلی اور آخری تعبیر کے لئے، خواہ یہ تعبیر ایک نئے سفر کی تمہید

ثابت ہو ہمیں کسی دوسرے ذریعہ علم یا دوسرے عالم کا رخ کرنا ہو گا۔

لیکن اس دوسرے ذریعے اور دوسرے عالم کا رخ کرنے سے پہلے یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ ذہن انسانی کی اس جدو جہد کا نقطہ آغاز کیا ہے جسے ہم علم سے تعبیر کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم چاہتے ہیں جہاں تک ہو سکے علم کے قطعی اور اثباتی معیار سے۔ ضروری نہیں کہ یہ معیار علوم طبیعی کا ہو۔ سرمو تجاوز نہ کریں۔ ہمیں معلوم ہے علم عبارت ہے ذہن انسانی کی اس کوشش سے کہ ہم اپنی ذات اور کائنات یا بہ الفاظ دیگر ان حقائق کا ٹھیک ٹھیک فہم پیدا کریں جن میں صرف اس لئے کہ علم کا تعلق ایک طرف نفس مدرکہ اور دوسری جانب شئے مدرکہ سے ہے 'شاهد و مشہود' یا ناظر و منظور کا امتیاز پیدا ہو گیا ہے۔ کچھ حقائق داخلی ہیں 'ہماری ذات' شعور اور نفس سے متعلق، کچھ خارجی، عالم مشہود یا مادی کائنات سے۔ گویا علم کی ابتدا داخلی اور خارجی دونوں قسم کے حقائق سے ہوتی ہے۔ اس کا رخ اگر خارج کی جانب ہے تو داخل کی طرف بھی۔ اب فرض کیجئے سہولت مطالعہ کے لئے ہم حقائق کے ایک پہلو یعنی داخل سے قطع نظر کر لیتے ہیں، علیٰ ہذا اس بحث سے کہ جملہ حقائق کی توجیہ کسی ایک اصول کے ماتحت ہو جائے گی یا ہمیں ان کے لئے الگ الگ اصول قائم کرنا پڑیں گے، ہم نظر رکھتے ہیں تو صرف اس بات پر کہ علم کا تعلق ہے شعور سے اور شعور نے اس کے دو راستے متعین کر دیئے ہیں۔ ایک داخل سے خارج اور دوسرا خارج سے داخل کا۔ داخل سے خارج کا رخ کرتے ہوئے ہم نے عالم مشہود کا جائزہ لیا تو اس کی انتہا اسماء اور علامات پر ہوئی مگر جن کی حیثیت۔ جہاں تک حقیقت کے فہم کا تعلق ہے۔ پھر 'داخلی' ہے۔ لہذا ہم خارج سے داخل کی جانب لوٹ آئے تاکہ ان اسماء اور علامات کی حقیقی نوعیت، معنی اور مطلب کی تحقیق علمی نقطہ فطر سے کر سکیں اور دیکھیں کہ حقیقت کی ترجمانی میں ان سے کہاں تک مدد مل سکتی ہے۔ لیکن یہاں ان حقائق کا مطالعہ بھی ضروری ہے جن کا تعلق نفس اور شعور سے ہے اور جن سے علوم طبیعی میں بحث نہیں کی جاتی تو اس لئے کہ نفس اور شعور ان

علوم کی گرفت میں نہیں آتے۔ پھر قطع نظر اس سے کہ نفس اور شعور کا مطالعہ اپنی جگہ پر ضروری ہے، خود علم کا تقاضا ہے کہ جملہ حقائق پر یکساں توجہ کی جائے تاکہ من حیث الکل اس کا نشو و نما قائم رہے اور اس تفریق کی حقیقی علت جو 'ذہن' اور 'مادے' کی شکل میں سائنس نے پیدا کر دی ہے مگر جس سے بچنے کا اس کے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہماری سمجھ میں آجائے، علیٰ ہذا یہ کہ ذہن اور مادے کی اس ثنویت کے معنی (جہاں تک علم کا تعلق ہے) کیا ہیں؟ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں بعض ایسے حقائق کا انکشاف ہو سکے جو حقیقت کے فہم و ادراک میں ویسے ہی نتیجہ خیز ثابت ہوں جیسے خارجی حقائق۔ اس سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ اڈنگٹن کے نزدیک علم کوئی ظنی اور قیاسی چیز ہے جس کی تصدیق و تثبیت کا انحصار محض ہماری کیفیات اور تاثرات پر ہے تا آنکہ ذہن اور شعور کا سہارا لیتے ہوئے ہم اس بارے میں جیسی چاہے رائے قائم کر لیں اور یوں حق و باطل کا کوئی معیار باقی رہے نہ صحت و عدم صحت کا کوئی اصول۔ اڈنگٹن کی نظر اس بات پر ہے کہ عالم مشہود کا وہ مطالعہ جس کا تعلق ہمارے 'قطعی اور اثباتی' علم سے ہے نا کافی بھی ہے اور جزئی بھی۔ سائنس کی رو سے تو عالم مشہود کے 'وجود فی الخارج' پر بھی اصرار کرنا ناممکن ہے۔ لہذا ہم مجبور ہیں کہ داخل کا رخ کریں اور دیکھیں کہ نفس اور شعور کی دنیا بھی کیا جستجوئے علم میں ہماری رہبری کر سکتی ہے؟ اس لئے نہیں کہ یہاں حقیقت کا ادراک بے منت حواس 'بلا واسطہ' یعنی حضوری طور پر ہوتا ہے۔ ممکن ہے یہ ادراک بھی ویسا ہی 'بالواسطہ' یعنی استدلالی ہو جیسے سائنس کے مطالعہ میں موجودات خارجی کا۔ بلکہ اس لئے کہ ہمارے سفر علم کا آغاز ہوا تھا تو اسی دنیا سے۔ لہذا جو سائنس دان اس سے محض اس بنا پر آنکھیں بند کر لیتا ہے کہ اس کے منہاجات کا اطلاق ہمارے داخل کے حقائق پر نہیں ہوتا اور اس کے باوجود سمجھتا ہے کہ علم کا تقاضا پورا ہو گیا وہ اپنے منصب و موقف سے تجاوز ہی نہیں کرتا، علم کی آزادانہ حرکت میں بھی ایک ایسی رکاوٹ پیدا کر دیتا ہے جس کا اسے کوئی حق نہیں پہنچتا۔ یوں اڈنگٹن نے عالم مشہود کی ابتدا، اس کی حقیقت و ماہیت اور تکوین و ارتقا کی داستان علوم طبعی کے نقطہ نظر سے

بیان کرتے ہوئے ہمیں خارج سے بیک جست داخل یعنی نفس اور شعور کے سامنے لا کھڑا کیا ہے۔ بعینہ جس طرح ایک قصیدہ نگار تشبیب سے گریز کرتے ہوئے دفعۃً ممدوح کے ذکر پر آ جاتا ہے۔ پھر جب وہ 'روح' کو اس امر کی دعوت دیتا ہے کہ 'عالم غیب' کی طرف جس کا بقول اڈنگٹن وہ خود بھی ایک حصہ ہے بڑھنے کی کوشش کرے تو اگرچہ یہ بات کہی نہیں گئی لیکن جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے صاف مترشح ہو جاتی ہے کہ اڈنگٹن کے نزدیک جس کسی کو مذہب سے فی الواقعہ نعلقی ہے، یعنی جو کوئی حقیقت کا جوہا اور اس سے تقرب و توسل کا آرزو مند ہے۔ آئے ہم ایسے نسخہ کو 'صوفی' کہ لیں۔ ایک طرح کا سائنس دان ہے اور سائنس دان ہی کی طرح اس کے بھی کچھ اصول ہیں، کچھ وسائل اور منہاجات جن کے سہارے وہ حقیقت کی طرف بڑھنا اور اس کے ادراک و عرفان کی کوشش کرنا ہے۔ وہ سابوں اور واہموں کا نہیں، حقائق کا طالب ہے۔ ان حقائق کا جو مشہود حقائق سے بھی کہیں زیادہ وسیع، کہیں زیادہ نازک اور کہیں زیادہ سنگین ہیں۔ اس کا سفر بھی بظاہر غیر ختم نظر آتا ہے اور اس کے لئے بھی نئے نئے تجربات ہیں اور نئے نئے مشاہدات۔ لیکن اس کی توجہ چونکہ تمام حقیقت پر ہے لہذا اس کی مشکلات بھی زیادہ ہیں اور خطرات بھی۔ یابیں ہمہ اس کا علم ایسا ہی قطعی اور اثباتی ہے جسے سائنسدان کا بلکہ اس سے بھی بڑھ کر کہونکہ اس کی نگاہیں حقیقت مطلقہ پر ہیں۔ شاید کچھ ایسے ہی احساسات تھے جن کے ہمیں نظر اقبال نے ہماری توجہ مولانا روم کے ان اشعار کی طرف منعطف کرائی ہے :

دقت صوفی سواد و حرف نیست	جز دل اسپید مثل برف نیست
زاد دانش مند آثار فلم	زاد صوفی چیست آثار قدم
ہم چو صیادے سوئے اشکار شد	گام آہو دید و بر آثار شد
یک دو گامش گام آہو در خور است	بعد ازاں خود پٹاف آہو رہبر است

لیکن ہو سکتا ہے بعض سائنس مزاج حضرات کو 'روح' اور 'غیب' ایسی اصطلاحوں پر جو اختلاف معنی و مفہوم کے باوجود کم و بیش ہر مذہب میں مشترک ہیں اعتراض ہو۔ حالانکہ اگر ہمیں مذہب سے خواہ مخواہ چڑ نہیں، ہم نہیں چاہتے مذہبی اصطلاحات

کو غلط سمجھیں یا ان کو غلط معنی پہنائیں (کیونکہ اصطلاحات کا وجود بہر حال ضروری ہے تاکہ اداۓ مطلب میں سہولت ہو)، ہماری خواہش ہے کہ حقیقت کے سب پہلوؤں پر یکساں نظر رکھیں تو ہمیں اس سے بحث نہیں ہونی چاہئے کہ اس کا انکشاف علم کے کسی مرتبے میں کس طرح ہو رہا اور اس کے لئے کیا اصطلاحیں استعمال کی جا رہی ہیں۔ ہمیں بحث ہونی چاہئے تو اس سے کہ ہمارا 'قطعی اور اثباتی' علم جس کی بنا ادراک بالحواس پر ہے (اور جس طرح سائنس میں اس کی تعریف کی جاتی ہے) تمام تر علم نہیں۔ بقول اقبال یہ نہایت ہی غلط نظریہ ہے جو ہم نے قائم کر رکھا ہے اور جس کی بنا پر سمجھا جاتا ہے کہ علم کی نوعیت خواہ اس کا موضوع کچھ بھی ہو بہر حال وہی ہونی چاہئے جو علوم طبیعی میں ہے۔ لہذا سائنس دان کے سامنے دو ہی راسخے ہیں یا تو اس امر کا اقرار کہ اس کا 'قطعی اور اثباتی' علم حقیقت کے ایک یعنی 'مادی' پہلو تک محدود ہے اور اس کے کلی تصور میں بجائے خود ناکافی، یا سائنس کے 'قطعی اور اثباتی' علم کے ماوراء بعض ایسے حقائق کا اثبات جن کا مطالعہ اپنے اپنے رنگ میں علم کا سرچشمہ اور حقیقت کے فہم میں ہماری رہبری کرنا ہے۔ گویا جہاں تک اڈنگٹن کے اس سوال کا تعلق تھا کہ ان کے حدود کے اندر رہتے ہوئے سائنس کو مذہب سے انکار کا حق پہنچا ہے یا نہیں اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ سائنس کو ایسا کوئی حق نہیں پہنچنا لیکن یہ جواب چونکہ سلبی ہے لہذا اس کا دوسرا اور ٹھیک ٹھیک جواب یہ ہوگا کہ سائنس دان اپنے 'قطعی اور اثباتی' علم کی اساسات اور مسلمات پر جو ویسے تو اس کے 'قطعی اور اثباتی' علم کی گرفت سے باہر ہیں مگر جن کے بغیر خود علم کا وجود ناممکن ہے نظر ڈالے اور دیکھے کہ اس کا 'قطعی اور اثباتی' علم حقیقت کے فہم میں کس طرف بڑھنے کی دعوت دیتا اور یوں ہمارے لئے ایک نئی تحقیق، نئے مطالعے، نئی تلاش اور طلب کا موجب بنتا ہے، کیونکہ اب ہم بعض ایسے حقائق کے اعتراف پر مجبور ہیں جن کا انکار خواہ ان کی ماہیت آخر الامر کچھ بھی ہو ایک طرح سے علم کا انکار ہے کیونکہ بغیر اس کے ہم اپنی تحقیق و طلب

پھر اس دوسرے جواب کی اس لئے بھی ضرورت ہے کہ ہمارا زمانہ 'سائنس کا زمانہ' ہے۔ لہذا تہذیب جدید کا مطالبہ ہے کہ ہم اپنی زندگی کے مسائل سائنس کی 'روشنی' میں حل کریں۔ اب سائنس کی روشنی اگر فی الواقعہ کوئی روشنی ہے اور یہ تہذیب سچ مح اس کے پیچھے چل رہی ہے تو بلا خوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ اس نے عالم انسانی کو جس مرحلے پر لا کھڑا کیا ہے بالواسطہ با بلا واسطہ سائنس ہی کی بدولت کیا ہے۔ یہ الفاظ دیگر وہ نتیجہ ہے اس مطمح نظر، اس طرز خیال اور اس عملی روش کا جو سائنس کے زیر اثر اختیار کی گئی اور جس کو دیکھتے ہوئے ہر سنجیدہ طبیعت انسان بجا طور پر یہ ہوجھنے کا حق رکھتا ہے کہ ہماری جستجوئے علم کی انتہا کہاں ہوئی؟ حقیقت کے فہم میں ہم نے کہاں تک آگے قدم بڑھایا؟ وہ کیا نصب العین ہے جو اپنی ذات اور کائنات یا زندگی کے معنی و مقصود کے پیش نظر اب ہمارے سامنے ہے؟ ہم اپنی حس قدر کے پارے میں کیا کہتے ہیں؟ سائنس کے 'قطعی اور اثباتی' علم کے ماتحت اس کی کوئی اہمیت ہے بھی یا نہیں؟ وہ کہاں تک اس سے متاثر ہوئی یا اس نے کہاں تک اسے متاثر کیا؟ ہم ان سوالات پر مجبور ہیں اس لئے کہ یہ سوالات ہماری فطرت میں داخل ہیں اور زندگی کیا اس کا کوئی پہلو ان میں ایمان و یقین کا سہارا لئے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتا۔ سائنس کی ابتدا ہی اس ایمان سے ہوتی ہے کہ عالم مشہود کا مطالعہ ممکن ہے۔ علیٰ ہذا یہ کہ اس مطالعے سے جو علم حاصل ہوتا ہے ہم اس کی 'قطعیت اور اثباتیت' میں یقین رکھ سکتے ہیں، اس علم کے کچھ معنی ہیں اور اس کا حصول سرتاسر بے مقصد نہیں۔ ہم چاہتے ہیں اپنی مخصوص نوعیت اور ماہیت کے باوجود یہ علم اس وسیع تر کل کا جز بن کر رہے جس کو زندگی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بیشک علم کی طلب علم کے لئے ہے، کسی خاص غرض و غایت یا پہلے سے طے شدہ مقصد کے لئے نہیں۔ لیکن ان معنوں میں کہ اس کے آزادانہ نشو و نما، مفاد اور مصالح میں کوئی چیز خارج ہو، نہ ہم اس پر من مانی فیود اور پابندیاں عائد کریں۔ ان معنوں میں نہیں کہ اس کے نتائج بے جون و جرا قبول کرتے جاؤں خواہ ان سے زندگی کی قدریں مجروح ہوں یا اس بنیادی تقاضے کی نفی ہوتی رہے کہ ہمارے ذہن میں حقیقت کا کوئی واضح اور کلی تصور

پیدا ہو۔ لہذا زندگی کو حق پہنچتا ہے کہ ہر مرحلے پر علم کا جائزہ لے اور دیکھے کہ یوں اس کا راستہ منور ہوا یا تاریک تر ہو گیا۔ یہاں یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ زندگی کے کئی پہلو ہیں، ہر پہلو کو اپنی ایک حیثیت اور اپنی ایک جگہ۔ لہذا ہم مجبور ہیں کہ ان کا اختلاف و امتیاز قائم رکھیں مگر یہ اختلاف و امتیاز تعلق کی علامت ہے بے تعلقی کی نہیں کیونکہ وہ سب ایک ہی کل کے اجزا ہیں اور اس بنیادی وحدت کے زیر اثر جس نے ان سب کا رشتہ جوڑ رکھا ہے ایک دوسرے سے توافقی اور تطابق پیدا کرتے ہوئے آگے بڑھتے ہیں۔ یوں ہی زندگی کا نشو و نما قائم رہتا اور یوں ہی وہ اپنی غلطیوں کا ازالہ کرتی اور دشواریوں پر غالب آسکتی ہے۔ وہ علم ہی کیا جو ایمان و یقین کی روشنی سے محروم ہو اور وہ ایمان و یقین ہی کیا جو علم کا راستہ روک دے۔ زندگی کبھی گوارا نہیں کرے گی کہ اس کے تقاضے باہم ٹکراتے رہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ان کے درمیان کوئی خط فاصل کھینچ سکتے ہیں نہ قدروں اور معنوں کی بنیاد کسی دوسری اساس پر رکھی جاسکتی ہے، کیونکہ یہ دوسری اساس بھی علم سے بے تعلق نہیں ہوگی محض اس لئے کہ ہم اپنی ذات یا کائنات کے بارے میں جو حکم لگاتے ہیں اس میں علم کا ایک عنصر ضرور شامل رہتا ہے۔ گویا نہ علم اس بات پر قناعت کر سکتا ہے کہ اس کو سائنس کے 'قطعی اور اثباتی' علم تک محدود رکھا جائے، نہ قدروں اور معنوں سے اس کا رشتہ منقطع ہو سکتا ہے۔ تہذیب جدید سے ابتدا ہی میں جو غلطی سرزد ہوئی عقل اور ایمان کے درمیان تفریق و انفصال کی یہی روش تھی جس سے رفتہ رفتہ ایمان و یقین کا وہ عالم ہی درہم برہم ہو گیا جس پر شرف انسانیت کا دار و مدار ہے۔ خیال یہ تھا کہ علم چونکہ ایک حرکت پذیر، بڑھنا اور پھیلتا ہوا عمل ہے جس میں ہمیشہ تغیر و تبدل جاری رہتا ہے لہذا اس کے غیر محتمم سفر کو دیکھتے ہوئے یہی بہتر ہے کہ ایمان و یقین کی بحث علم سے الگ رکھی جائے۔ بالفاظ دیگر ہمارے ذہن کا ایک حصہ علم کے لئے مخصوص رہے، دوسرا قدروں اور معنوں کے لئے۔ لیکن زندگی چونکہ ایک وحدت ہے اور کسی دوئی کی متمحل نہیں ہو سکتی اس لئے آخر کار ایک نیا

یعنی 'علمی' مطمح نظر نمودار ہوا اور تمام و کمال اس پر چھا گیا اور جس کو دیکھتے ہوئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کیا روشنی ہے جو تہذیب جدید نے سائنس سے حاصل کی؟ وہ کیا ایمان و یقین ہے جس کے سہارے تہذیب و تمدن کی دنیا اب آگے بڑھ رہی ہے؟ قدروں اور معنوں کا وہ کون سا پہانہ ہے جس میں اب اس کی ضروریات اور مقتضیات کو تولا جا رہا ہے؟ اس سلسلے میں صرف ان حالات کی طرف اشارہ کر دینا کافی ہوگا جو اس وقت رونما ہیں اور جن میں کسی نقطہ نظر، کسی مفاد و مصلحت، کسی مقصد یا نصب العین کا لحاظ رکھتے ہوئے دیکھئے یاس و نومبیدی کے سوا اور کچھ دکھائی نہیں دیتا۔ معلوم ہوتا ہے تہذیب حاضر کی کشتی ہلاکت اور تباہی کے کنارے آ لگی ہے حتیٰ کہ اب اس کے ناخداؤں کو بھی اس کی سلامتی مخدوش نظر آ رہی ہے اور ایک ایسے انسان کی طرح جو زندگی کے لئے ہاتھ پاؤں مار رہا ہو ان کی ساری کوشش یہ ہے کہ ان مصالح کی حفاظت کر سکیں جن پر تہذیب و تمدن کا دار و مدار ہے اور جن کے بغیر کسی ایسے نظام حیات کی تعمیر ناممکن ہے جو مستقبل میں فلاح و کامرانی کا بیغام لائے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ان مصالح کو محفوظ رکھا جائے گا تو کس طرح؟ اس ایمان و یقین کی تجدید ہوگی تو کیوں کر جس سے زندگی کو سہارا ملے اور وہ شر اور فساد کی فوٹوں پر غالب آ سکے؟ یہ سوال ہے جس نے اس وقت خیر خواہان نوع انسانی کو ہرسان کر رکھا ہے۔ مگر دیکھنے کی بات یہ ہے کہ تہذیب جدید کے لئے یہ خطرناک صورت حالات پیدا ہوئی تو کن اسباب کی بنا پر؟ ہماری رائے میں اس کی پہلی اور حقیقی وجہ تو یہی ہے کہ علم کا رشتہ جب ایک دفعہ حواس اور محض حواس سے جوڑا گیا اور پھر یہ طے پایا کہ ان کے علاوہ اس کا کوئی ذریعہ نہیں تو قدرتی بات تھی کہ علم بالحواس ہی کو مطلق علم ٹھرایا جائے۔ اس سے جو نتیجہ نکلا وہ یہ کہ ہمارے جملہ علوم (حمانی ہوں یا عمرانی) زندگی کے خلاف صف آرا ہو گئے، کیونکہ ان علوم کو قدروں اور معنوں سے بحت تھی نہ قدروں اور معنوں کا وجود انہیں کہیں نظر آتا (اور باعتبار ان کے منہاجات کے نظر آ بھی نہیں سکتا تھا)۔ لہذا زندگی کے ہر مظہر اور اس کے ہر پہلو کی تشریح قوانین طبیعی کی بنا پر ہونے لگی اور فرد ہو یا جماعت اس کے جملہ اعمال و افعال محض علت و معلول

کا ایک سلسلہ بن کر رہ گئے جن میں ارادے کو دخل ہے نہ قدروں اور معنوں کو۔ یوں مغربی تہذیب و تمدن کے لئے بجز سائنس اور کوئی سہارا باقی نہ رہا اور سائنس نے دانستہ یا نادانستہ 'اعتداعن الحدود' یعنی اپنے مخصوص حلقہ کار سے تجاوز اور زندگی کے دوسرے پہلوؤں میں بے جا مداخلت کی روش اختیار کر لی کیونکہ اس تہذیب نے ان مسائل کا حل بھی سائنس ہی میں تلاش کیا یعنی مذہب، فن، اخلاق کا۔ جن سے سائنس کو کوئی تعلق نہیں یا ہے تو بالواسطہ یعنی صرف 'علمی' پہلو سے اور اس حقیقت کو فراموش کر دیا کہ جو سائنس دان محض سائنس کے نقطہ نظر سے ان مسائل پر رائے زنی کرتا ہے وہ گویا 'اعتدا' اور 'دخل در معقولات' دونوں کا مرتکب ہوتا ہے۔ حالانکہ کسی شے کا 'علمی' مطالعہ اس کے صرف ایک پہلو کا مطالعہ ہے لہذا اس سے یہ سمجھنا کہ ہم نے اس شے کو ہر پہلو سے سمجھ لیا ایک ایسی غلطی ہے جس سے سائنس دان کو بہر حال احتراز کرنا چاہئے ورنہ اس پر وہی اعتراض وارد ہوگا جو سائنس کی طرف سے کبھی فلاسفہ اور ارباب مذہب پر وارد ہوتا تھا کہ وہ محض قیاسات سے کام لیتے ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ قدروں اور معنوں کی تلاش ہو یا عقل اور ایمان کی بحث دور حاضر کا انسان ایک ایسے ظلمت سرا میں کھو گیا ہے جس سے تہذیب و تمدن کا راستہ منور ہو رہا ہے نہ علم و حکمت کا اور جس کو دیکھتے ہوئے ہم کوئی نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں تو یہ کہ تہذیب و تمدن کا مسئلہ حل ہوگا یا قدروں اور معنوں کے لئے کوئی اساس ملے گی تو سائنس کے 'قطعی اور اثباتی' علم سے ماورا کسی دوسری ہی دنیا میں اور جس کے متعلق ماننا پڑے گا کہ ایمان کے ساتھ ساتھ علم کا بھی سرچشمہ ہے۔ کم سے کم اس حد تک جس حد تک قدروں اور معنوں کا تعلق علم سے ہے۔

لیکن یہ بحث نامکمل رہے گی اگر ہم نے اس امر پر غور نہیں کیا کہ عصر حاضر کی 'سائنس مزاج' تہذیب کا رجحان مذہب کے خلاف کیوں ہے۔ یہاں بے اختیار ہمارا ذہن مغربی تہذیب کے ایک خاص دور کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ لیکن یہ موقعہ ان اسباب سے بحث کا نہیں جو تاریخی لحاظ سے اس مخالفت کا باعث ہوئے۔ ہاں، مٹا

دیکھنے کی بات ہے تو یہ کہ اس مخالفت کی بنا کن وجوہ پر رکھی جاتی ہے۔ بظاہر کہا جاتا ہے کہ مذہب کا تعلق ہر شخص کے ذاتی ایمان و یقین سے ہے اور ایمان و یقین کا ایک خاص حلقہ۔ اس لئے مذہب کو ان معاملات میں دخل اندازی کا کوئی حق نہیں جہاں علم اور عقل، تجربے اور مشاہدے کی کار فرمائی ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مذہبی گروہ بندیاں، عقائد اور ظواہر ایک بے جا تکلیف ہیں جس سے زندگی کا کوئی مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ برعکس اس کے انفرادی اور اجتماعی نزاع و جدال کا دروازہ کھلنا ہے۔ لہذا بہتر ہوگا مذہب کو ان سب باتوں۔ انفرادی اجتماعی۔ سے الگ رکھا جائے۔ یوں بھی ہمارے 'قطعی اور اثباتی' علم سے ان حقائق کی کوئی تصدیق نہیں ہوتی جن پر اس کا دار و مدار ہے۔ باطن اس میں عقل اور ایمان کی وہی دیرینہ آویزش کام کر رہی ہے جس میں بزبان اہل ایک طرف 'لا' ہے یعنی موجود و مشہود کے ماوراء ایک ازلی اور ابدی حقیقت کا انکار اور اس لئے باطن کو چھوڑ کر ظاہر پر زور دیتے ہوئے انسان کے مقصود و منتہا، تقدیر اور مستقبل سے انکار۔ دوسری جانب 'الا' یا بہ الفاظ دیگر زندگی اور کائنات میں ہر پہلو اور ہر جہت سے ایک برتر مشیت کی رہنمائی کا اثبات اور اس کے ماتحت ایک ایسے نصب العین کے لئے عملی جدوجہد جس سے کمال ذات اور ارتقاء انسانیت کا راستہ کھلے۔ یہ عشق اور زیرکی کا وہی معرکہ ہے جس میں ابلیس آدم کا حریف بنا تاکہ اسے خیر اور احسان کے ان زبردست امکانات سے مایوس کر دے جو اس کی ذات میں مضمر ہیں اور جن کی بدولت وہ حسن و جمال اور حق و صداقت کا ایک ایسا عالم طیار کر سکا ہے جس میں ہر طرف مسرت اور سعادت کا دور دورہ ہو۔ لیکن تہذیب جدید کی 'علمی' روح چونکہ مذہب کا اقرار کر سکتی ہے، نہ وطن اور نسل یا مادی اور جغرافی حدود سے باہر ایک عالمگیر انسانیت کا اس لئے خلوص اور ایثار اور بے لوث محبت کے اس جذبے سے محروم ہے جس سے سیرت و کردار پرورس پاتے اور اعلیٰ معیار وضع ہوتے ہیں۔ لہذا مذہب کی مخالفت انسان کی محبوب سے محبوب آرزوؤں ارادوں اور عزائم کی مخالفت ہے۔ اس کے ضمیر اور اخلاق، ایمان اور یقین کی مخالفت۔ وہ ایک سازش ہے پست ہمتی اور پست خیالی کی

تہذیب نفس ، قدروں اور معنوں کے خلاف ۔ یہی وجہ ہے کہ باوجود ان بلند بانگ دعوؤں اور نہایت درجہ شان دار منصوبوں کے جو یوں دیکھنے میں بڑے امید افزا ہیں تہذیب حاضر کا پردہ ناموس چاک ہو رہا ہے اور حالت یہ ہے کہ اب اس کو خود اپنی بدبختی، محسوس اور ادبار سے نجات کا کوئی راستہ نہیں ملتا ۔ مادی اعتبار سے اس کا دست تسخیر اگرچہ زمین و آسمان کو اپنی گرفت میں لے چکا ہے لیکن نہیں لے سکا تو شر اور فساد کے اس عفريت کو جو اس کے سینے میں بند ہے ۔ اس کے پاس ہر دکھ کی دوا اور ہر مرض کا علاج ہے ، نہیں تو زوال آدم ، اس کی ذلت اور رسوائی کا ۔ بقول اقبال :

عشق نا پید و خرد می گزردش صورت مار
عقل کو تابع فرمان نظر کر نہ سکا
ڈھونڈنے والا ستاروں کی گذرگاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شب تاریک سحر کر نہ سکا

پھر جب اس بے بسی اور بے دلی ، اس شور و شر ، عصیان اور طغیان سے گھبرا کر قدروں اور معنوں کے اثبات کی نوبت آتی ہے تو چار و ناچار مذہب کا رخ کیا جاتا ہے، مگر اس فکر و نظر اور اس ذوق و شوق کے بغیر جس سے علم و حکمت کے مردہ قالب میں زندگی کی روح پیدا ہو۔ بعینہ ان قدروں اور معنوں کی روح بھی جن کی اساس علم و حکمت پر ہے چونکہ خالصاً مذہبی ہے لہذا یہ تدبیر بھی کامیاب ہوگی تو مذہب کی بدولت ۔ اندریں صورت ہمیں ہر ایسی کوشش کا دل سے خیر مقدم کرنا چاہئے جو خلوص اور صدق نیت کے ساتھ مذہب کی حمایت میں اس لئے کی جا رہی ہے کہ انسان اپنے مادی اور حیوانی تقاضوں سے اپنا مطمح نظر بلند کرے اور اسے ایمان و یقین اور اعتاد ذات کی دولت نصیب ہو ۔ پھر جب اس کوشش میں سائنس دان بھی شریک ہوں ، اس لئے کہ ٹھیک ہو یا غلط سائنس ہی کو مذہب کا سب سے بڑا حریف تصور کیا جاتا ہے اور تہذیب جدید کے لئے جو مشکلات پیدا کیں سائنس نے کیں تو ہمیں اس پر اور بھی

خوش ہونا چاہئے۔ راقم الحروف کے نزدیک اڈنگٹن کے اس خطبے کی سب سے بڑی خوبی یہی ہے کہ حیات انسانی میں سائنس کا منصب اور مقام متعین کرتے ہوئے اس نے ارباب سائنس کو دعوت دی کہ علم و حکمت کی جستجو میں اور آگے بڑھ کر اس حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کریں جسے مذہب سے تعبیر کیا جانا ہے۔ یہ نہیں کہ فلسفہ اور سائنس میں اس کے مخصوص نظریات کیا ہیں یا دوران بحث میں ضمناً اس نے 'احباب' یا اپنے کسی عقیدے کی توجیہ کس طرح کی؟

اسلامی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ان سب مسائل پر ایک دوسرے لحاظ سے غور کرنا ممکن ہے جس کا ظاہر ہے یہ موقعہ نہیں۔ میں صرف اتنا کہوں گا کہ اب تک غیب و شہود یا عالم غیب اور عالم مشہود کی جو اصطلاحیں استعمال کی جا رہی تھیں سائنس (یا علم بالحواس) کے اس نقطہ نظر کے ماتحت کہ حقیقت تمام تر مشہود نہیں، خواہ اس کی طرف سائنس کے راستے سے قدم بڑھائیے، خواہ مذہب کے۔ سائنس کی رو سے دیکھئے تو ہم ایک حد تک اس کا مطالعہ کر چکے ہیں۔ اور اس لئے ہمیں اس کا علم ہے۔ اور ایک حد تک کر رہے ہیں کیونکہ ہمارے لئے اس کا علم حاصل کرنا ممکن ہے۔ وہ ایک حد تک ہمارے سامنے ہے، زمین و آسمان سے لے کر سناروں اور صحابوں تک جن کا ہماری چشم ظاہر تماشا کرتی ہے اور ایک حد تک نہیں۔ مثلاً وہ وہ کہکشان نظام (قرآن مجید کے اقطار السموات) جو ہمارے نظام کہکشان کے اس پار واقع ہیں اور جن کا سائنس کی آنکھ اپنے مخصوص منہاجات کے ذریعے مشاہدہ کرتی ہے مگر جن کی موجودگی ہمیں کبھی شبہ نہیں ہوا بلکہ تعجب ہوتا ہے کہ اپنی استعداد علم کی بدولت ہمیں وہ عالم بھی جو بظاہر ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہے ایسا ہی حقیقی نظر آتا ہے جیسے وہ جو ان پر عیاں ہے اور ایسا ہونا چاہئے بھی، کیونکہ علم کا مطلب ہی نامعلوم۔ غائب بمقابلہ حاضر۔ علم ہے۔ لہذا اس کا تقاضا ہے کہ ہم مشہود سے نامشہود کی طرف بڑھیں۔ بالفاظ دیگر اس کی ابتدا ہوتی ہے تو محسوسات و مدرکات یعنی ان حقائق سے جو براہ راست ہمارے تجربے اور مشاہدے میں آتے ہیں۔ لیکن اس کا منتہا یہ ہے کہ ہم ان حقائق تک پہنچنے کی کوشش کریں جو براہ راست ہمارے تجربے اور مشاہدے میں و

نہیں آتے اور اس لئے محسوسات اور مدرکات کے حلقے سے باہر ہیں لیکن جن کا اثبات ناگزیر ہے۔ گویا حقیقت خواہ کچھ بھی ہو ہم اس کی تعبیر میں محسوسات و مدرکات کو نظر انداز نہیں کر سکتے نہ جزواً ، نہ من حیث الکل ۔ دونوں صورتوں میں ہم ان کے مطالعہ پر مجبور ہیں اور دونوں صورتوں میں ہمارا فہم اور ہمارا ادراک کسی منزل پر پہنچ سکتا ہے تو ان کے حوالے سے ۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک نے ہمیں کائنات میں غور و فکر کی دعوت دی اور اس کے مظاہر کو 'آیات' الیہ ٹھہرایا تاکہ ہم 'شہادت' کے اعتراف سے 'غیب' کا اقرار کریں اور اس فاطر السموات والارض کی ہستی پر علی وجہ البصیرت ایمان لائیں جو دونوں کا جاننے والا (عالم الغیب والشہادۃ) ہے ۔ زیر نظر خطبے میں چونکہ حقیقت کے ان دو پہلوؤں کی طرف بار بار اشارہ کیا گیا ہے ، بلکہ یہی اس کا مدار بحث ہیں اس لئے راقم الحروف نے انکٹن کے تجویز کردہ عنوان 'سائنس اور عالم غیب' پر (جس سے یہ مسئلہ کچھ الہیاتی رنگ اختیار کر لیتا ہے) 'غیب و شہود' کو ترجیح دی۔ کیونکہ علم کا مقصود ہے حقیقت کا فہم اور اس کی تسلی کی کوئی صورت ہے تو یہ کہ تمام و کمال حقیقت کو سمجھ لے ۔ لہذا اس تلاش و طلب میں ہم کیوں نہ قرآن پاک کے ارشادات کو دلیل راہ ننابیں اور دیکھتے رہیں کہ افکار علم کے نئو و نما ، علمی ہذا اس کے منہاجات و مفروضات کے پیہم رد و بدل سے جو نئے نئے نقطہ ہائے نظر ہمارے سامنے آ رہے ہیں کہاں تک حقیقت کے فہم میں مساعد اور اس لئے ہمارے اپنے نقطہ نظر کے مطابق یا اس سے قریب تر ہیں ۔ مزید یہ کہ اس طرح خود از روئے علم و حکمت جو نتائج مترتب ہوتے ہیں محض نظریات تک محدود نہیں رہتے ۔ نہ رہ سکتے ہیں ۔ ان سے ایمان اور عمل کی دنیا بھی متاثر ہوتی ہے اس لئے عین ممکن ہے کہ ہم اپنے فکر و نظر کی تربیت ان حقائق کی بنا پر کرسکیں جن کا شعور پیدا کرنا اسلام کے مقاصد میں داخل ہے اور جس کے بغیر ناممکن ہے زندگی اپنی مشکلات پر غالب آئے ، خواہ ان کا تعلق علم سے ہو خواہ عمل سے ۔

مناسب معلوم ہوتا ہے یہاں دو چار لفظ ترجمے کے متعلق بھی کہ دئے جائیں ۔ اردو میں ایک علمی زبان بننے کی تمام صلاحیتیں موجود ہیں

کب

اور اس میں ہر قسم کے مطالب بخوبی ادا ہو سکتے ہیں۔ لیکن چند انفرادی کوششوں سے قطع نظر کر لیجئے تو ہم نے ابھی تک اسے علمی سطح پر لانے کی کوئی سعی نہیں کی۔ ہماری تعلیم انگریزی میں ہے اور انگریزی ہی میں ہم ادب، فلسفہ اور علم و حکمت کا مطالعہ کرتے ہیں۔ لہذا یہ ایک قدرتی امر ہے کہ جب کبھی کوئی علمی بحث چھیڑی گئی یا علمی تصنیف اردو میں منقل ہوئی تو ہمیں اس کی زبان کچھ نامانوس سی معلوم ہوتی بلکہ اکثر انگریزی کا چرہ نظر آتی ہے۔ پھر اگر کوئی مترجم جسے انگریزی اور اردو دونوں زبانوں پر یکساں قدرت حاصل ہے اپنی اس کوشش میں کامیاب بھی ہو جاتا ہے کہ کسی علمی مضمون کو مناسب عبارت میں ادا کر دے جب بھی ہم اس سے تھوڑی بہت مغائر ضرور محسوس کریں گے جس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ علمی عبارتوں سے کم و بیش ہر کوئی نامانوس ہوتا ہے۔ لیکن اس کی اصل اور سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ پچھلی چند صدیوں میں علم و حکمت کو جو بھی فروغ اور نشو و نما ہوا مغرب میں ہوا اور ہم اس کا مطالعہ کرتے ہیں تو انگریزی یا کسی دوسری مغربی زبان میں۔ لہذا اردو میں کوئی 'علمی زبان' وضع ہوئی، نہ علم و حکمت کے نئے افکار، تراکیب و مصطلحات سے ہمیں کوئی مس پیدا ہوا۔ گویا اس مغائر کے حقیقی اسباب تعلیمی اور 'تہذیبی' یعنی ان احوال سے متعلق ہیں جو اجتماعی یا تہذیب و تمدن کے اعتبار سے ہمیں پیش آرہے ہیں۔ اندرین صورت یہ مغائر دور ہوگی تو ہمارے ذہنی اور ثقافتی احیا سے اور جس کے لئے (جہاں تک زبان کا تعلق ہے) ہماری کوشش یہ ہونی چاہئے کہ اردو کو غریباً اور تقریراً دونوں پہلوؤں سے علم و حکمت کی ترجمانی کا ذریعہ بنائیں۔ یہ ہوگا تو رفتہ رفتہ اردو ایک علمی زبان کا درجہ حاصل کر لے گی اور اس کی عبارات، تراکیب و مصطلحات ایک معیار پر آکر باعتبار معنی و مفہوم ویسی ہی قطعیت اور وضاحت اختیار کر لیں گی جیسے علم و حکمت کے لئے کسی دوسری زبان کی۔ لیکن اس سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ راقم الحروف ان معروضات سے خود اپنے ترجمے کی خامی اور نقائص پر پردہ ڈالنے کی کوشش کر رہا ہے۔ ہرگز نہیں، اس کا ترجمہ ضرور ناقص ہوگا اور اصلاح کا محتاج۔ راقم الحروف کا مطلب ان معروضات کے پیش نظر کچھ ہے تو یہ کہ ان الفاظ اور

کج

مصطلحات کی طرف اشارا کر دے جو قارئین کو باعتبار معنی یا باعتبار استعمال نامانوس نظر آئیں گی، مثلاً 'غیب و شہود' کی اصطلاحات جو گویا اس خطے کی جان ہیں۔ غیب سے مراد ہے وہ حقائق جو ہمارے تجربے اور مشاہدے میں نہیں آتے اور جن کو انگریزی زبان میں Experience (ایکس بریئنس) کے ماورا تصور کیا جاتا ہے اور مشہود سے وہ جو ہمارے تجربے اور مشاہدے (یعنی Experience) میں آتے ہیں۔ گویا تجربے اور مشاہدے کا استعمال بھی عام طور پر اسی مفہوم میں کیا گیا ہے اور جہاں نہیں تو وہاں سیاق و سباق سے ان کا دوسرا مفہوم خود بخود متعین ہو جاتا ہے۔ پھر جہاں تک انگریزی لفظ Experience کا تعلق ہے عربی لفظ 'شہادت' میں اس کا وہ مفہوم قطعی طور پر موجود ہے جس کے ماتحت ارباب علم و حکمت اسے علمی مباحث میں استعمال کرتے ہیں، حتیٰ کہ بعض دوسرے استعمالات کے باوجود اردو میں بھی۔ مرزا غالب کہتے ہیں :

ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود
ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں
اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے
حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

(گو مرزا نے اس طرح جو نتیجہ قائم کیا ہے اڈنگٹن کو اس سے بنیادی اختلاف ہے)۔ باہنہ مترجم کو ان معنوں میں بعض دوسرے الفاظ محسوسات و مدرکات، واردہ یا واردات بھی استعمال کرنا پڑے تاکہ ادا ئے مطلب میں سہولت ہو اور ہم سمجھ لیں کہ بعض صورتوں میں کسی غیر زبان کے ایک لفظ کے مقابلے میں ہمیں اپنی زبان کے متعدد الفاظ استعمال کرنے پڑتے ہیں۔ بعینہ مترجم کو بعض مصطلحات کے لئے مروجہ اصطلاحات کے خلاف چند نئی اصطلاحات وضع کرنا پڑیں۔ مثلاً انخلا (جس کے لئے عربی میں مفرغ کا لفظ وضع کیا گیا ہے مگر جو اردو کے لئے نہایت نامانوس ہے) اور احتساس جو عربی میں تو استعمال نہیں ہوتا، لیکن پھر کتنے الفاظ ہیں جو ہم نے عربی قاعدے سے وضع کئے ہیں مگر جو عربی میں استعمال نہیں ہوتے۔ اس سلسلے میں لفظ علم، علمی اور علم و حکمت کی طرف بھی اشارا کر دینا چاہئے جو گویا انگریزی لفظ

’سائنس‘ کے مترادفات ہیں۔ باقی الفاظ فہرست اسما و مصطلحات میں ملیں گے۔

لیکن اسما و مصطلحات کی یہ فہرست فرہنگ مصطلحات نہیں اور اس میں اسما کے علاوہ صرف ان الفاظ یا مصطلحات کا اضافہ کیا گیا ہے جن کے انگریزی مترادفات کی طرف اشارہ کر دینا ضروری تھا تاکہ قارئین باوجود اختلاف ان کا صحیح مفہوم آسانی سے متعین کر سکیں اور یہی وجہ ہے کہ ان کے ساتھ ساتھ صفحات کا حوالہ بھی دے دیا گیا ہے۔ لہذا ان میں وہ مصطلحات شامل نہیں جو اردو میں عام طور پر استعمال ہو رہی ہیں اور جن کا اس لئے قارئین کو بخوبی علم ہوگا۔

اننگٹن کے نظریہ علم اور اس سلسلے میں بعض دوسرے مباحث کے پیش نظر راقم الحروف نے آخر میں ایک ’استدراک‘ کا اضافہ بھی کر دیا ہے۔

غیب و شہوں

ماضی کی طرف پیچھے، بہت پیچھے نظر دوڑائیے اور ابتدائے آفرینش کا تصور کیجئے تو ایک ازلی الوجود ہیولہ ہمارے سامنے آتا ہے جس نے گویا وقت کے ہاتھوں موجودہ کائنات کی صورت اختیار کی۔ ذہن اس کی پہنائی کا خیال کرتا ہے تو مبہوت رہ جاتا ہے۔ مکان غیر محدود ہے، لیکن متناہی۔ یہ ہے علم و حکمت کا عجیب و غریب عقیدہ۔ کائنات بے شکل تھی اور تقریباً خالی۔ البتہ ہم اتنا تصور کر سکتے ہیں کہ اس کی تکوین کا اولین مرحلہ وہ ہوگا جب اس خلا کو آن جھوٹے جھوٹے برقی ذرات، یعنی آگے جل کر بننے والی اشیا کے جرثوموں نے توڑا جو خال خال اس میں حائل ہو گئے تھے۔ مثبت اور منفی یہ ذرے عالم تنہائی میں ادھر سے ادھر نکل جاتے اور شاذ ہی اتنے قریب آتے کہ ایک دوسرے کو اپنی طرف کھینچ سکیں یا دور ہٹ جائیں۔ وہ ہر سمت بھیلنے لگے، یہاں تک کہ مکان اُن سے پر ہو گیا گو اس کے باوجود اتنا خالی رہا کہ ہماری زمین کا انتہائی سے انتہائی انخلا بھی اس کے مقابلے میں ایسا ہی بھرا ہوا نظر آتا جیسے کوئی جم غفیر۔ ابتدا میں پہنائی تھی، تنہائی اور تاریک رات۔ گہرائیوں کے منہ پر بھی ظلمت چھا رہی تھی۔ اس لئے کہ نور کا کہیں وجود ہی نہیں تھا۔

سالہا سال گذر گئے، لاکھوں کڑوروں سال۔ حتیٰ کہ بعض چھوٹے چھوٹے مجموعوں نے جو اتفاقاً کہیں کہیں پیدا ہو جاتے زیادہ سے زیادہ ذروں کو اپنی طرف کھینچنا شروع کر دیا۔ وہ حکومت اور غلبے کے لئے ایک دوسرے سے لڑے۔ کوئی جیتا اور کسی نے ہار کر سارا مال غنیمت کھو دیا۔ انجام کار مادہ بڑی بڑی وسیع اور خالی جگہوں کو جھوڑ کر اپنے مراکز انہاد پر جمع ہونے لگا۔ یوں کشش ثقل نے اس ازلی الوجود ہیولہ کے حصے بخرے کر ڈالے۔ لیکن ہم ان ٹکڑوں کو جو اس طرح پہلے پہل ایک دوسرے سے الگ ہوئے ستاروں سے نہیں بلکہ ”جزیرہ کائناتوں“ سے تعبیر

کریں گے جن میں سے ہر کوئی بجائے خود ارب ہا ارب ستاروں کا ایک نظام بننے والی تھی۔ چنانچہ ہم اپنی جزیرہ کائنات سے جہاں تک دورین کے ذریعے ممکن ہے ان جزیرہ کائناتوں کو بل کھائے ہوئے صحابوں کی شکل میں ایک دوسرے سے پرے واقع دیکھ سکتے ہیں۔ ان میں سے قریب ترین کا فاصلہ ہماری زمین سے اتنا ہے کہ روشنی اس مسافت کو نو لاکھ برس کی مدت میں طے کرتی ہے۔ یہ سب صحاب گردش محوری اختیار کر چکے ہیں (گو آج تک سمجھ میں نہیں آیا کیسے) اور گردش محوری نے ان سب کو چپٹی چپٹی شکلوں میں پھیلا کر مجبور کر دیا ہے کہ کہانیوں کی طرح خود اپنے ارد گرد لپٹ جائیں۔ یہ شکلیں طرح طرح کی ہیں لیکن دورین سے دیکھتے تو اس ناقابل انکار باقاعدگی کے باعث جو ان کی نہ میں پوشیدہ ہے انک بڑا دل کش منظر ہمارے سامنے آ جاتا ہے۔

پھر جس طرح کشش ثقل کی بدولت اس ازلی الوجود ہبولی میں تفریق کا عمل شروع ہوا، بعینہ جزیرہ کائناتوں میں تفریق در تفریق پیدا ہوتی گئی۔ اول ستاروں کے جھرمٹ ظہور میں آئے۔ پھر ستارے اور ستاروں کے ساتھ ساتھ روشنی، جس کی وجہ نہی وہ کہیں زیادہ خوفناک شورش جو اس وقت رونما ہوئی جب برقی ذرات عالم تنہائی سے نکل کر انبوه در انبوه جمع ہونے لگے۔ ستاروں کے متعلق یہ کہنا تو غلط ہو گا کہ مادے کا ایک ڈالا عام خلقشار کی اس حالت میں اتفاقاً الگ ہو گیا۔ ان کی جسامت کے مدارج بڑی خوبی سے معین ہوئے۔ یہاں تک کہ اپنی اپنی جگہ پر دیکھتے تو ایک نوزائیدہ کوکب اور دوسرے کوکب میں وہی نسبت ہوگی جو نومولود بچوں میں۔ آفتاب سے بڑے بڑے ستاروں میں تو انفصال اور تفریق کا رجحان شدت سے پایا جاتا ہے لیکن جہاں ان کی کمیت میں ذرا سا فرو آیا یہ خطرہ جاتا رہنا اور تفریق و انفصال کی محربک پوری ہو گئی۔ لہذا یہاں پہنچ کر خیال ہونے لگتا ہے کہ تخلیق کا عمل شاید اس مرحلے سے آگے نہ بڑھنا۔ کیونکہ ارتقا کی تحریک اولیں نے جب ازلی الوجود ہبولی کو ستاروں میں نسیم کر دیا تو اس کا نقاضا ہوا ہو گیا۔ اب شاید ستارے ہی اربوں اور کھربوں سال دنیا میں روشنی اور حرارت پھیلاتے اور اپنا مادہ آب صرف کرتے رہتے حواشری موجوں کی شکل میں تھوڑا تھوڑا کر کے بتدریج شائب ہونا رہتا ہے۔

لیکن اکثر ایسا بھی ہوتا کہ گردن محوری کی نبزی یا اس حرارت

کے روز سے جو اس کے سینہ میں بند ہے، کوئی سارہ دو یکساں ستاروں میں تقسیم ہو جائے اور پھر یہ دونوں ستارے ایک دھڑے تارے کی شکل میں باہم وابستہ رہیں۔ اس کے علاوہ ارتقائے عالم کی کوئی اور ندس ہمارے سامنے نہیں آتی۔ لہذا نکوین کائنات کے مرحلہ دوم یا الفاظ دیگر ”یوم ثانی“ کے لئے ہمیں کسی قاعدہ کلیہ کی بجائے مستثنیات کا رخ کرنا پڑے گا۔ اس لئے کہ ان بے شمار ستاروں میں شاید وہ نادر کوئی ایسا بھی ہو گا جس کا انجام کسی حادثے کی بنا پر شاید وہ نہ ہو جو دوسروں کا۔ افلاک کی بے پایاں وسعت میں راہ گیروں کی تعداد اتنی کم ہے کہ جب تک کسی ستارے کی ہسی قائم ہے اس کے متعلق یہی توقع کی جاسکتی ہے کہ بلا خوف تصادم اپنے راستے پر چلنا رہے گا۔ اندریں صورت کسی خاص ستارے کے لئے نوے شک تصادم کا کوئی خطرہ نہیں لیکن ہمارے اپنے نظام کے دس کڑور اور ہم سے دس دوسرے نظام کواکب میں ان سے بھی زیادہ ستاروں کی موجودگی سے اتفاقات کا ایک اچھا خاصا بازیگاہ تیار ہو جاتا ہے۔ ہر ض کیجئے اس خطرے کی نسبت ایک ارب میں صرف ایک ہے جب بھی ضرور ہے کہ کسی نہ کسی بد قسم ستارے کو اس آفت کا شکار ہونا پڑے۔ چنانچہ قیاس یہ ہے کہ خود ہمارے آفتاب کو اس طرح کا کوئی حادثہ پیش آچکا ہے۔ آفتاب کے لئے حادثہ لیکن ہمارے آپ کے لئے یہاں موجودگی کا سبب۔ معلوم ہوتا ہے کسی زمانے میں کوئی ستارہ مکان میں حرکت کرتا ہوا آفتاب کے پاس آ نکلا۔ وہ اس سے ٹکرایا تو نہیں لیکن اتنا ضرور قریب آ گیا کہ آفتاب میں ایک بہت بڑی مد آور موج پیدا ہو گئی اور اس طرح جو اختلال رونما ہوا اس سے مادے کے نہایت تیز دھارے پھوٹ نکلے جن کی قوت متحرکہ کا رخ چونکہ زاویہ وار تھا لہذا وہ اس میں واپس گرنے کی بجائے چھوٹے چھوٹے کروں یعنی سیاروں میں منجمد ہوتے گئے۔

یہ اور اس قسم کے دوسرے حوادث تھے جن کی بدولت کائنات میں کہیں کہیں فطرت کے باقاعدہ منصوبوں کی خلاف ورزی ہونے لگی۔ بالفاظ دیگر یہ کہ مادے کا ایک اتنا چھوٹا اور اتنا کثیف ٹکڑا وجود میں آیا جو ٹھنڈا ہو سکتا تھا۔ ستاروں کے اندرونی حصص کا درجہ حرارت ایک کروڑ یا اس سے بھی کہیں زیادہ ہے اور جب تک مادے کی عظیم انسان کمیتوں، نہ، انا، ۱۰، ۱۱

توقع بھی کیا ہو سکتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے ارتقا کے مرحلہ اول کا منصوبہ یہ تھا کہ مادے میں عام طور پر زبردست حرارت پیدا کی جائے۔ اس کو سرد کرنے کا خیال بعد میں آیا۔ یہ کہنا تو شاید ٹھیک نہ ہو گا کہ ستاروں کی لاتعداد کثرت میں ہمارا آفتاب ہی تنہا سیاروں کے ایک نظام کا مرکز ہے، لیکن خیال یہ ہے کہ اس قسم کے نظامات کا نشو و نما بڑا شاذ ہے۔ ان معمول سے ہٹی ہوئی تشکیلات میں گویا فطرت نے اس امر کا تجربہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ اگر مادے کو لاکھوں اور کروڑوں درجوں کی حرارت کے بدلے جیسا کہ اس کا عام انداز ہے ٹھنڈا ہونے کا موقع دیا جائے تو اس سے کیسے کیسے عجیب نتائج ظہور میں آسکتے ہیں۔

رفتنہ رفتہ ان برقی ذرات کے اجتماع سے جو شروع شروع کی حالت فساد میں ہر طرف پراگندہ تھے، مادے کی ۹۲ مختلف قسمیں یا ۹۲ کیمیائی عناصر پیدا ہوئے۔ یہ بھی ارتقا ہی کا ایک عمل تھا جس کی تاریخ کا ہمیں کوئی علم نہیں۔ بات یہ ہے کہ ہمیں جس مادے سے ہر روز سابقہ پڑتا ہے اس کے اجزائے ترکیبی ایک دوسرے سے یوں پیوست ہیں جس سے خواہ مخواہ یہ نتیجہ مترتب ہوتا ہے کہ مادہ سازی کا کوئی نہ کوئی عمل کہیں اور کسی وقت ضرور رونما ہوا۔ درجہ حرارت زیادہ ہو تو مادے کا یہ اختلاف چھپا رہتا ہے اور کوئی اہم واقعہ ظہور میں نہیں آتا۔ البتہ کائنات کی سرد اور بارد تجربہ گاہوں میں اس کا اظہار شروع ہو جاتا ہے۔ مگر یاد رکھنا چاہئے کہ ۹۲ عناصر کا یہ اختلاف اصل میں ایک سے بانوے تک اعداد تام کا اختلاف ہے اس لئے کہ عنصر عدد ۱۱ (سوڈیم) کے کیمیائی خصائص کی وجہ محض یہ ہے کہ معمولی درجہ حرارت میں وہ اپنے ارد گرد ۱۱ عدد منفی برقیے جمع کر سکتا ہے اور عدد ۱۲ (مگنیسیئم) کی یہ کہ اس میں ۱۲ ذرات برق جمع کرنے کی طاقت ہائی جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس باقی اعداد۔

عجائبات عالم کے اس بنیادی آغاز سے جس کا مطالعہ طبعیات و کیمیا میں کیا جاتا ہے نشو و نما کا جو سلسلہ شروع ہوا اس کی تفصیل بڑی دلکش ہے۔ لیکن ہمیں اپنا قدم تیزی سے آگے بڑھانا چاہئے۔ ارتقا کی تحریک ثانی کا منشا یہ تھا کہ چند ایک ٹھنڈے سیاروی کرے تیار کئے جائیں۔ یہ تحریک غیر نامی صیغور، کچی دھاتوں، علیٰ ہذا

بعض دوسری اشیا کی ساخت پر ختم ہو گئی۔ لہذا ارتقا کے مزید کارناموں کے لئے ہمیں پھر کسی استثنا یا خلاف عادت واقعے کی تلاش کرنا پڑے گی۔ یہ محض اتفاق نہیں تھا کہ اعداد تام میں ایک عدد ۶ بھی ہوتا گو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اس حقیقت کا اظہار کیا جائے تو کس طرح کہ فطرت کے حساب میں اگر ۶ کا عدد نہ ہوتا تو حیات نامیہ کا آغاز بھی نہ ہوتا۔ ۶ عناصر کے عام منصوبے میں جس کا ہر عنصر اپنے نمونہ ترکیبی میں ایک سے بانوے تک کسی نہ کسی عدد کا نمائندہ ہے ایک ایسے مادی عالم کا تصور کام کر رہا تھا جس میں بہت کافی، بایں ہمہ ایک خاص حد سے زیادہ، اختلاف کی گنجائش نہیں تھی۔ لیکن کاربن کا عنصر جو عدد ۶ پر مشتمل ہے اپنے انوکھے بن کے باعث ان حدود سے تجاوز کر جاتا ہے۔ لہذا کاربن کے جواہر کا رجحان اس طرف ہے کہ لمبی لمبی زنجیروں میں بیٹھے رہیں، مثلاً اس قسم کی زنجیروں میں جن کی بدولت صابن کی جھلی میں سختی پیدا ہو جاتی ہے۔ اندریں صورت یہ جواہر سینکڑوں اور ہزاروں کی تعداد میں منظم ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ دوسرے جواہر دو دو یا تین تین یا بہت ہوا تو دس دس سے زیادہ کی تعداد میں منظم نہیں ہوتے۔ بالفاظ دیگر کاربن کی اس قوت سے کہ زیادہ سے زیادہ پیچیدہ بناوٹیں تیار کرے ارتقا کی تیسری تحریک کا آغاز ہوا۔

سیرے لئے یہ کہنا تو مشکل ہے کہ ابتدائے حیات میں کاربن کی اس کثرت زا اور تراکیب ساز قوت کے علاوہ کسی اور چیز کا ہاتھ بھی کام کر رہا تھا یا نہیں۔ یہاں پہنچ کر ارتقا کی کہانی حیاتی علوم کے میدان میں قدم رکھتی ہے اور میرا یہ منصب نہیں کہ اس پر رائے زنی کروں۔ حامیان میکانیت اور حیاتیات کے باہمی نزاع میں بھی میں کسی فریق کی طرف داری نہیں کر سکتا۔ لیکن میں صرف اتنا کہوں گا کہ جہاں تک ہماری زمین کا تعلق ہے ہمیں زندہ اجسام کے نشو و نما کی تاریخ جو تقریباً ایک ارب سال پر ممتد ہے متحیر ڈھانچوں پر ثبت ملے گی (گو اس کا سلسلہ کہیں کہیں ٹوٹ بھی جاتا ہے)۔ ان ارضی مآثر کا مطالعہ کیجئے تو پتہ چلتا ہے کہ فطرت نے اپنے سب سے بڑے کارنامے یا شاید بعض حضرات کے نزدیک اپنی ”بدترین غلطی“ یعنی حضرت انسان کی تخلیق کی تو قریباً قریباً ہر ایسی کوتاہی کے بعد جس کا سرزد ہونا ممکن تھا۔ ایک زمانے میں اس کا سارا اعتقاد اسلحہ اور بڑی بڑی عظیم جسامتوں پر تھا، یہاں تک کہ ایک ایسی

شکل کی نئاری میں جو حصول سیادت اور بقا کی اہل ہو اسے جن ناکامیوں کا منہ دیکھنا پڑا (وہ ناکامیاں جن کی نقل آنارنے پر ہم بڑے مستعد رھتے ہیں) ان کا ثبوت آج بھی چٹانوں میں منجمد ملے گا۔ آخر الامر اس نے انک ایسی ہستی کو آزمانا جس کا وجود کچھ بہ بڑا نہیں تھا، جو تقریباً غیر مامون تھی اور جس کے اعضائے حواس میں کم از کم ایک اہم عضو نقص سے خالی نہیں۔ البتہ ایک عطشہ تھا جو ہر لحظہ نباہی کے خطرے سے مدافعت کے لئے اسے نوازش دھا، یعنی ایک مخصوص سی جنس اور مخصوص سی لے جنس اس عضو میں جسے دماغ سے موسوم کہا جاتا ہے۔

اور یوں ہمارا سلسلہٴ سخن انسان تک پہنچا ہے۔

۲

انسان اور عالم شہود کے درمیان جو رشتہ قائم ہے، اس کے متعلق کچھ اس طرح کے خیالات ہیں جن کے ماتحت سائنس مزاج لوگ اس مسئلے کی طرف قدم بڑھائے ہیں کہ عالم غیب سے اس کا تعلق کیا ہے۔ میں نے یہاں ارتقا کا جو خاکہ پیش کیا ہے کسی اعتقادی رنگ میں نہیں کیا۔ میرے بیانات کا ایک حصہ بالکل متحقق ہے، باقی حصے ظنی اور بیاسی ہیں۔ مگر ان جزئی معلومات کی شیرازہ بندی کے لئے ہم اور کر بھی کہا سکتے ہیں۔ انام گذشتہ میں علمی نظریوں نے بڑی بڑی غلطیاں کی ہیں اور یقیناً آج بھی کر رہے ہیں۔ باس ہمہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ غلطیوں کے سانہ ساتھ حق و صداقت کی جھلک بھی دکھلائی دینی رھتی ہے جس کی طلب بر گویا ذہن انسانی مجبور ہے۔ البتہ اس مختصر سے خاکے میں اس امر کی وضاحت کہ ماضی کی چھان میں علم و حکمت کی صحیح روح اور صحیح مقصد کیا رھا ایسا ہی نا ممکن تھا جسے مثلاً یہ سمجھنا کہ نارنج کی صحیح روح کا اظہار سنبن و نوارنج کی ایک جدول سے ہو جائے گا۔ بے شک ہم حق و صداقت کے جوہا ہیں لیکن اگر کوئی آواز نہ کہی کہ ہمارا سفر قریب الاختتام ہے، وہم و گمان کے بادل چھٹنے ہی والے ہیں، عالم طبعی کی ساری حقیقت چند دنوں میں ہمارے سامنے ہوگی تو ہم اسے کوئی نوید مسرت نہ تھہراتے۔ اس لئے کہ مذہب کی طرح علم و حکمت کی دنیا میں بھی حق و صداقت کی مثال ایک چراغ راہ کی ہے جو

ہمیشہ آگے ہی آگے رہنا اور جس کی روشنی چلنے والوں کا راستہ منور کر دیتی ہے۔ ہم یہ تو نہیں چاہتے کہ اسے حاصل کر لیں۔ ہمارے لئے تو یہی بس ہے کہ اس کی تلاش اور طلب کی اجازت ملتی رہے۔

میں شاید یہ کہنے کی جسارت تو کر سکتا ہوں کہ اب میں سے اکثر حضرات تخلیقی و آفرینش کی اس علمی داستان کو قبول کرنے میں نامیل نہیں کریں گے جس سے غالباً اس حکایت کی نسبت جو روایتاً حلی آتی ہے آپ کے نزدیک شان خداوندی کا اظہار زیادہ بہتر شکل میں ہوتا ہے۔ البتہ بعض حضرات کی خواہش ہو گئی کہ ہم اپنے اسلوب بیان کی سختی کو کم پر کم بہ ذرا کم کر دیں اور اس کی بجائے یہ کہیں کہ جن حوادث کو اتفاق سے عبیر کیا گیا ہے ان میں حالی کائنات کا ارادہ پہلے ہی سے کام کر رہا تھا۔ مجھے یہ کہنے میں تو ایک گونہ تامل ہونا ہے کہ علم و حکمت کے انکشافات کو قدرت خداوندی کے متعلق ایک نئی بصیرت کا ذریعہ ٹہرانے ہوئے تقدس کا رنگ دینا ٹھیک نہیں۔ لیکن میں اتنا ضرور عرض کروں گا کہ علمی طبائع پر یہ روش کچھ ناگوار سی گذرتی ہے۔ کیونکہ علم و حکمت کی آزادانہ روح استفسار اس طرح ایک پہلے سے منعین شدہ طرز گفتگو کی پابند ہو جاتی ہے۔ یوں بھی سمجھتا ہوں اس سے اس مطمح نظر میں جو ہم نے اپنے محسوسات و مدرکات کے سعلق ”علمی“ اور مذہبی لحاظ سے قائم کر رکھا ہے کوئی تطبیق پیدا نہیں ہوتی۔ شاید ہم اپنے اس احساس کا اظہار اس مثال سے کر سکیں کہ ایک کاروباری انسان کا یہ عہدہ ہو ہو سکتا ہے کہ زندگی کے نسیب و فراز کی طرح کاروباری معاملات میں بھی بروردگار عالم کا ہاتھ کام کر رہا ہے۔ لیکن اگر اس سے یہ کہا جائے کہ وہ اپنی واصل باقی میں بروردگار عالم کا نام بھی خانہٴ املاک میں دوج کر لے تو یقیناً اس مشورے پر ہکا بکارہ جائے گا۔ میرے نزدیک یہ لامذہبیت نہیں بلکہ نعمتِ ذہن کا ایک پہلو جو اس امر کو برداشت ہی نہیں کر سکتا کہ ہم ادبی علمی تحقیقات کی نرجانی مذہبی رنگ میں کریں۔

دہرا خمال ہے علمائے فلکیات صاف یہاں سے کم لیں مگر ان میں سے اکثر تسلیم کریں گے کہ جب کہیں ان کی ترجمان اس مناجات کی

طرف منعطف کرائی گئی کہ ”افلاک شان خداوندی کا اعلان کر رہے ہیں“ تو انہیں اس پر کچھ انقباض سا ہونے لگتا ہے۔ کیونکہ اس مناجات کو کچھ ایسے مطالب کے ساتھ ہمارے ذہن میں ٹھونسنا جاتا ہے جن کو اس سیدھے سادے شاعرانہ خیال سے کوئی مناسبت ہی نہیں جو ناروں بھری رات کی شان و شوک سے ہمارے دل میں پیدا ہوتا ہے۔ برعکس اس کے جہاں نک مری اپنی ذات کا تعلق ہے، میرے لئے عہد نامہٴ عتیق کے اس دوسرے ٹکڑے میں زیادہ دل کشی پائی جاتی ہے :

”اور دیکھو کہ خداوند پاس سے گذرا اور ابک تیز و تند آندھی نے پہاڑوں کو زیر و زیر کر ڈالا، اور خداوند کے سامنے جٹانوں کو ہاش پاش کر دیا، لیکن خداوند آندھی میں نہیں نہا۔ اور آندھی کے بعد زلزلہ، لیکن خداوند زلزلے میں نہیں تھا۔ اور زلزلے کے بعد آگ، لیکن خداوند آگ میں نہیں تھا۔ اور آگ کے بعد ایک مدہم سی آواز... اور دیکھو کہ اس نے ایک آواز سنی جو کہ رہی تھی، ایلیاہ تو یہاں کیا کر رہا ہے“۔

آندھی، زلزلہ، آگ: جو بات، زلزلیات، طبعیات، یہ سب مظاہر آنکھوں میں پھر جاتے ہیں۔ بعینہ جیسے ہم ارتقا کی قوائے طبعیہ ملاحظہ کر رہے تھے لیکن خداوند ان میں نہیں تھا۔ اور پھر ان کے بعد ایک جنبش، ایک بیداری عضو دماغ میں اور ایک آواز جو کہتی ہے ”ایلیاہ تو یہاں کیا کر رہا ہے“۔

اب نک ہماری توجہ اس عمل پر مرکوز تھی کہ انسان ایسی پیچیدہ ہستی کی ترکیب ان برقی ذروں سے کیونکر ہوئی جو ازلی الوجود ہیولی میں دور دور تک پھیلے ہوئے تھے۔ گو اس کے باوجود تسلیم کرنا پڑے گا کہ ذات انسانی میں کچھ باتیں ایسی بھی ہیں جن کا احصا ان اشیاء کے ذریعے نا ممکن ہے جن سے ہم اب نک بحث کر رہے تھے۔ اس سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ مجھے شعور میں ارتقا کے عمل دخل سے انکار ہے۔ میری رائے میں اس کے مبادیات شاید حیوانی زندگی کے ادنیٰ سے ادنیٰ مدارج میں بھی مل جائیں گے۔ لیکن شعور ہماری ذات کا ایک ایسا جز و ترکیبی یا الفاظ

دیگر حقیقت کا وہ پہلو ہے جس کو دنیائے مادیات کے مطالعے میں دم سرے سے نظر انداز کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ روح اور مادے کی ثنویت ایک مسئلہ بن کر بار بار ہمارے سامنے آتی رہتی ہے۔ ایک طرف شعور ہے، خیالات اور حواس کی سر گرمیوں سے متحرک۔ دوسری جانب مادی دماغ ہے، تیز خرام جواہر اور برقی پاروں کا گرداب۔ دونوں ایک دوسرے سے متبائن ہیں لیکن دونوں کسی نہ کسی شکل میں ایک دوسرے پر حاوی اور باہم وابستہ۔ جونہی کوئی خیال ذہن میں آیا، جواہر دماغ اس کے کسی گوشے میں یوں صف آرا ہو گئے کہ اس سے ایک مادی تحریک کا آغاز ہوا اور ذہن کا کوئی فرمان کسی عضلے تک جا پہنچا۔ بعینہ جب کوئی عصبی تحریک دنیائے خارج سے آتی ہے اور کسی خلیہ دماغ کے جواہر قوائے طبعیہ کے زیر اثر حرکت کرنے لگ جاتے ہیں تو ٹھیک اس وقت کرب کی ایک حس بھی ذہن میں پیدا ہو جاتی ہے۔

آئیے ذرا ایک لمحے کے لئے ذہن اور دماغ کے اس ربط کے متعلق کسی معمولی سے معمولی مادی نظریے کا جائزہ لیں۔ کوئی بھی مادی نظریہ ہو، اس کا کہنا یہ ہوگا کہ خیالات کی اصل بجز اس کے کچھ نہیں کہ چند ایک جواہر ہمارے دماغ میں رقصاں ہیں۔ گویا حقیقت کی جستجو میں ہمارا کام یہ ہونا چاہئے کہ ایک ایسے ذہن کی بجائے جسے فکر اور فہم کی قوتیں حاصل ہیں ہم اپنی توجہ محض اشیا اور قوائے طبعیہ کے ایک نظام پر رکھیں۔ یوں ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے ایک حصے سے جس کی حیثیت محض التباس کی ہے، آزاد ہو جائیں گے اور اصل حقیقت جس کو اس نے ایک عجیب و غریب انداز میں چھپا رکھا ہے ہمارے سامنے ہو گی۔ معلوم نہیں علمی حلقوں میں یہ نظریہ اب کس حد تک مقبول ہے لیکن میرے اپنے خیال میں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اس کو ان تبدیلیوں سے کوئی مناسبت نہیں جو حال ہی میں طبعیات کے بنیادی اصولوں کے اندر رونما ہوئیں۔ اس کی مقبولیت کا زمانہ وہ تھا جب لوگوں کا خیال تھا کہ کسی مظہر علم کے فہم یا توجیہ کی بہترین صورت یہ ہے کہ اس کا ایک محسوس میکانیکی نمونہ تیار کر لیا جائے۔

میرے لئے یہ تو ممکن نہیں کہ افکار علم کی اس تبدیلی کو جس میں پوری ایک نسل نے حصہ لیا چند لمحوں میں واضح کر دوں۔ میں صرف اتنا عرض کر سکتا ہوں کہ طبعیات نے اب اس قسم کے نمونوں کا

خیال قطعاً ترک کر دیا ہے۔ برعکس اس کے وہ ان کو اس حقیقت کے فہم میں ایک رکاوٹ تصور کرتی ہے جو مظاہر کے پس پردہ کام کر رہی ہے۔ ہماری یہ دیرینہ آرزو کہ اشیا کی کثرت تک پہنچیں آج بھی تازہ ہے، لیکن یہ امر کہ ایک علمی توجیہ کی نوعیت کیا ہونی چاہئے، اس کے متعلق ہمارا مطمح نظر یک سر بدل چکا ہے۔ لہذا اگر اس زمانے میں کسی طبعی سے سوال کیا جائے کہ ایٹر اور برقیہ آخر آخر ہیں کیا تو وہ اس کے جواب میں بلیئرڈ کی گیندوں یا کل پھینوں یا کسی اور محسوس شے کی طرف اشارہ نہیں کرے گا بلکہ چند ایک علامات اور ریاضیاتی مساوات کے اس مجموعے کی طرف جو ان علامات سے ٹھیک ٹھیک منسلک ہو جاتی ہیں۔ رہا یہ سوال کہ ہم ان علامات کو کس چیز کا فائز مقام سمجھیں، اس کا ہر اسرار جواب یہ ہے کہ طبعیات کو اس سے کوئی سروکار ہے، نہ اس کے پاس کوئی ایسا ذریعہ جس سے ان علامات کی چھان بین ہو سکے۔ گویا اگر ہم چاہتے ہیں عالم طبعی کے مظاہر کو سمجھیں تو ہمارے لئے صرف ان مساوات کا فہم کافی ہے جن کی پابندی علامات میں کی جاتی ہے، نہ کہ اس چیز کی جس جو جس کا اظہار علامات سے مقصود ہے۔ یہاں اس تبدیلی خیال کی حایت یا اس ذہنی اطمینان کی وضاحت میں جو علامات کی ان مساوات سے پیدا ہو جاتا ہے یا اس بات کی تشریح میں کچھ کہنا کہ طبعیات سے ناواقفیت کی بنا پر عوام کے اس مطالبے کو نظر انداز کر دینا کیوں ضروری ہے کہ ہر شے کی توجیہ ایک محسوس شکل میں کی جائے بے عمل ہو گا۔ ہمیں صرف یہ دیکھنا ہے کہ اس دعوت مبارزت میں جو مادیت کی طرف سے روحانیت کو دی جاتی ہے اس جدید زاویہ نظر کی بدولت کیا تغیر واقع ہو گیا ہے۔

جو حضرات اس بات کا تہیہ کر چکے تھے کہ ہر شے کا کوئی نہ کوئی نمونہ تلاش کیا جائے انہیں یوں نظر آیا کہ ہمارے ذہن کا ایک بنا بنایا نمونہ مادی دماغ کی شکل میں موجود ہے۔ وہ سمجھتے کہ محسوس ذروں کا ایک میکانیکی جسم جیسے مثلاً بلیئرڈ۔ گیند شکل جواہر علمی توجیہات کا منتہائے کمال ہیں۔ وہ اس بات پر امید لگائے بیٹھے تھے کہ ایٹر کی تشریح بھی کسی ایسے میکانیکی جسم سے ہو جائے گی جس میں کچھ چکر ہوں اور کچھ گرایاں۔ ایٹر کی گرایاں تو خیر ان کی نظر سے پوشیدہ رہیں لیکن ذہن کی گرایاں ایک گونہ عیاں۔ لہذا اس طرح کی کسی کل کو دیکھ لینا ہی ان کے

اضمینان خاطر کے لئے کافی تھا، خواہ انہیں یہ معلوم ہوتا یا نہ ہوتا کہ کل چلتی کیوں کر ہے۔ یہاں اس امر سے کوئی بحث نہیں کہ حلیہ ہائے دماغ کیا فی الواقعہ ذہن کی گراویوں سے تعبیر کئے جا سکتے ہیں اور کئے جا سکتے ہیں تو کس حد تک۔ مجھے صرف یہ کہنا ہے کہ اب ہماری طبیعت کا وہ انداز نہیں رہا کہ جہاں کہیں کسی مکانکی جسم کی جھلک دیکھ پائی بے اختیار کہ اٹھے ”یہ دیکھئے ہم اشیا کی کنہ تک پہنچ رہے ہیں، یہ ہے جس میں آخر آخر ہر چیز تحویل ہو جاتی ہے، یہ ہے ”حقیقت مطلقہ“۔ لہذا طبعیات کے لئے بھی ذہن کی اس توجیہ میں کوئی کشش باقی نہیں رہی جس کو سلسلہ ایثر وہ خود بڑی حقارت سے رد کر چکی ہے۔

غالباً سب سے زیادہ انقلاب آفرین تغیر جو علم و حکمت کی دنیا میں رونما ہوا، یہ ہے کہ اب ہم اپنی فطرت کے روحانی مظاہر کی محض اس بنا پر مذمت نہیں کرتے کہ ان کا تعلق عالم محسوس سے نہیں۔ ہم اس نقطہ نظر سے کہیں آگے بڑھ چکے ہیں جو حقیقی کو محسوس کا مترادف ٹھہرانا نہا۔ برانا فلسفہ بھی تو اس قسم کی بعض مستثنیات کے اعتراف پر مجبور ہو گیا تھا، مثلاً زمانے کی حقیقت کے اعتراف پر جو اپنی جگہ مسلم تھی لیکن جس کے متعلق کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کر سکتا تھا کہ صفت محسوسیت سے متصف ہے۔ آج کل ہم زمانے کو اس چیز کی مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں جس سے ہم سمجھتے ہیں عالم طبیعی وجود میں آیا۔ البتہ اس امر کا خیال رہے کہ طبعیات کو ہمارے شعور کے احساس ”تکوین“ سے براہ راست کوئی تعلق نہیں جو ہمارے نزدیک زمانے کی سرشت میں داخل ہے۔ طبعیات میں زمانے کا استعمال بھی بطور ایک علامت کے ہوتا ہے لیکن پھر زمانہ کیا، زمانے کی طرح مادہ اور مادے کے علاوہ جو کچھ بھی اس عالم طبیعی میں موجود ہے سب کے سب ایک علامت کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں۔

ہم سب اس عجیب و غریب دھوکے میں مبتلا ہیں کہ ایک مادی جسم کی عام ماہیت کو سمجھنا تو آسان ہے البتہ مشکل ہے تو روح انسانی کا فہم۔ لیکن ذرا غور فرمائیے گا ایک مادی جسم کے متعلق ہم اپنی مزعومہ واقفیت کس طرح حاصل کرتے ہیں۔ ہم کہا کرتے ہیں کہ مادی اجسام سے کوئی اثر صدور کرتا اور پھر کسی عصیہ کے سرے کو چھیڑتے ہوئے طبیعی اور کیمیائی تغیرات کے اس

سلسلے کا سبب بنتا ہے جو اس عصبے کے راستے کسی خلیہ دماغ تک پہنچتے ہیں۔ لیکن یہاں پہنچ کر ایک پر اسرار واقعہ رونما ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اس طرح ذہن میں جو حس یا شبیہ پیدا ہوتی ہے کسی طرح بھی اُس مہیج کے مشابہ نہیں ہوتی جو اسے برانگیختہ کرتا ہے۔ دنیائے مادیات کی ہر جانی بوجہی شے کے متعلق جو بھی نتائج قائم کئے جاتے ہیں انہی مہیجات کی بدولت کئے جاتے ہیں جو اعصاب کے راستوں سے دماغ تک پہنچتے ہیں اور یہ ہماری علامات شناسی کا ایک حیرت انگیز کارنامہ ہے کہ اُن بالواسطہ ترسیلات سے کام لیتے ہوئے ہم نے فطرت کے متعلق معلومات کے ایک مرتب نظام کا استنباط کر لیا ہے۔ لیکن صاف ظاہر ہے کہ علم کی ایک نوع وہ بھی ہے جس کا گذر ان راستوں سے ہوتا ہے نہ ہو سکتا ہے۔ ہمارا مطلب ہے اس چیز کی حقیقی ماہیت کے علم سے جو اس سلسلہٴ رسل و رسائل کی دوسری انتہا پر واقع ہے اور جن سے گذر کر یہ ترسیلات ہمارے دماغ تک پہنچتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہماری مستنبط کردہ معلومات کی حیثیت محض ایک بے جان قالب کی ہے اور اس کی ترکیب جن چیزوں سے ہوتی ہے ہم اُن کی ماہیت سے بالکل نا بلد ہیں۔ لہذا ہم ان کا اظہار علامات کی شکل میں کرتے ہیں، بعینہ جیسے جبر و مقابلہ میں لا علامت ہے کسی نہ معلوم مقدار کی۔

بحیثیت ایک مرکزی وصول گاہ کے ذہن ان عصبی اشاروں کے قطوں اور لکیروں کی ترجمانی کرتا ہے جو لگاتار اس کی طرف آتے ہتے ہیں۔ دوسری جانب دنیائے خارج کی ترسیل گاہیں بھی وقتاً وقتاً اپنے توجہ طلب اشاروں کے تکرار میں مصروف رہتی ہیں۔ وں ہمارا ذہن ان سے کلیتاً مانوس ہو جاتا ہے اور ہم 2LO اور 5XX سے ذرا سی مغائرت محسوس نہیں کرتے۔ لیکن ایک نشرگاہ اور اس کے وجہ طلب اشارے دو مختلف چیزیں ہیں جن کا ایک دوسرے سے عصا ممکن ہی نہیں۔ بعینہ ہمارے گرد و پیش کی میز کرسیاں بھی و ہر لحظہ اس طرح کے اشارے ہماری جانب نشر کرتی رہتی اور ن سے ہماری حس باصرہ اور لامسہ متاثر ہوتی ہیں باعتبار ماہیت ان ناروں یا ان حواس کے مشابہ نہیں ہو سکتیں جو ان اشاروں کے ختم سفر پر خود ان سے مترتب ہو جاتے ہیں۔

حاصل کلام یہ کہ علوم طبیعی کے منہاج تحقیق کے ماتحت جود انسانی کی ماہیت میں جہاں تک بھی چہاں ہیں سے کام لیا جائے

ہمارے بیانات کی انتہا علامات پر ہو گی۔ پھر یہ علامات جس حقیقت کی نمائندگی کرتی ہیں طبعیات کا کہنا یہ ہے کہ اس کے متعلق کوئی قطعی حکم لگانے کی بجائے صاف صاف مان لینا چاہئے کہ اس کے منہاجات علامتوں سے آگے نہیں بڑھتے۔ اندریں صورت تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہماری نفسیاتی اور روحانی ماہیت ہی جس کا شعور منہاجات طبعیات کے ماورا ہمیں براہ راست اپنے ذہن میں ہوتا ہے صحیح تعبیر ہے ان علامات کی جن کی اصل حقیقت کے فہم سے خود سائنس بھی قاصر ہے۔ یہ جو ہمیں اپنی ذات کا حقیقی علم حاصل ہے، نہ کہ علاماتی، یہی راز ہے اس امر کا کہ ہمیں اپنی ماہیت بڑی ہر اسرار نظر آتی ہے اور ہم ان بیانات کو جن کا انحصار محض علامات پر ہے نا کافی سمجھ کر رد کر دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ صرف میز کریسیوں یا ان طبعی واسطوں ہی سے بحث کرنے کے لئے موزوں ہیں جو گویا دور ہی کی سلسلہ جنبانی سے ہمیں متاثر کرتے ہیں۔

لہذا جب ہم مادی اور روحانی حقائق کا مقابلہ اس نظر سے کرتے ہیں کہ ان میں کون سے حقائق یقینی ہیں اور کون سے غیر یقینی تو ہمیں اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ جہاں تک محسوسات و مدرکات کا تعلق ہے ذہن ہی وہ سب سے پہلی شے ہے جو براہ راست ہمارے شعور میں آتی ہے۔ باقی سب استدلال۔

علوم طبعی نے ہر ممکن کوشش کی کہ زمان و مکان اور مادے علیٰ ہذا نور اور رنگ اور محسوس اشیا کے اس ماحول کی کنہ تک پہنچے جو یوں دیکھنے میں سر تا سر حقیقی نظر آتا ہے، لیکن اس کا قدم علامات سے آگے نہیں بڑھا۔ ہمیں اس کے جوہر کی تلاش تھی مگر یہ جوہر بھی فریب نظر ثابت ہوا۔ بایں ہمہ اگر ان علامات کا سچ سچ کوئی پس منظر ہے، یعنی بزبان ریاضیات وہ نا معلوم مقدار جس کے لئے لا کی علامت اختیار کی جاتی ہے نو ماننا پڑے گا کہ مادی دنیا بھی ایک حقیقی دنیا ہے۔ یوں بھی ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارا تعلق اس پس منظر سے بالکل منقطع نہیں ہو چکا۔ خود ہمارا شعور اور ہماری شخصیت بھی اسی پس منظر کا ایک حصہ ہیں، بعینہ وہ روحانی پہلو بھی جن کی ماہیت کا اظہار کسی قسم کی علامات یا کم از کم ان علامات کے ذریعے ممکن نہیں جو ریاضیاتی طبعیات کا

مقصود و منتہا ہیں۔ ہماری دامستان تخلیق کا خاتمہ فطرت کے سب سے زیادہ قریب العہد تجربے یعنی عضو دماغ کی جنبش پر ہوا تھا لیکن شعور کی بھی جنبش اس ساری داسنان کا رخ پلٹ دیتی ہے اور ہوں اس کی علامات میں کچھ معنی سے پیدا ہو جاتے ہیں۔ علامتوں کے لحاظ سے دیکھئے تو یہ گویا انجام تھا لیکن بسچھے یعنی ماضی کی طرف نظر دوڑائیے تو آغاز۔

۴

لہذا وہ کیا مسئلہ ہے جو سائنس اور مذہب کے مطمح ہائے نظر میں امکانی تصادم کے خیال سے ہمارے سامنے آجاتا ہے۔ میری رائے میں جہاں تک مجلس احباب کا تعلق ہے ہم کہیں گے یہ ہمارے محسوسات و مدرکات کا مسئلہ ہے۔ یا بالفاظ دیگر محسوسات و مدرکات کے مختلف عناصر کے متعلق اپنی ذہنی روئیں کو ٹھیک ٹھیک متعین کرنے کا مسئلہ۔ بات یہ ہے کہ اگر سائنس کو زندگی کی ہدایت اور رہنمائی کا دعویٰ ہے تو اس کی وجہ بجز اس کے اور کہا ہو سکتی ہے کہ وہ بھی محسوسات و مدرکات کے ایک حصے کو اپنا موضوع بحث تصور کرتا ہے۔ علیٰ هذا اگر مذہب بھی وہ رویہ نہیں جو ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے بارے میں اختیار کرتے ہیں، بلکہ ایک عقیدہ جس کا نفاضا یہ ہے کہ ہم ایک ایسی ناقابل فہم ہستی کا اقرار کرتے رہیں جس کو ہم سے کوئی علاقہ نہیں تو ظاہر ہے کہ ہماری مجاس کو اس قسم کے مذہب سے کوئی دلچسپی نہیں ہو سکتی، نہ ہے۔ دراصل ہمارے محسوسات و مدرکات عبارت ہیں اس تعامل سے جو انسان اور اس کے ماحول کے درمیان رونما ہوتا ہے۔ اس تعامل کا کچھ حصہ ان حواس پر مشتمل ہے جو اعضائے حواس کے ذریعے ذہن میں در آنے والی تحریکات سے وابستہ ہیں۔ چنانچہ محسوسات و مدرکات کا یہی حصہ ہے جس کے پیش نظر عالم طبیعی کا مسئلہ ہمارے سامنے آتا ہے۔ لیکن خود محسوسات و مدرکات کا حلقہ چونکہ اس سے کہیں زیادہ وسیع ہے، لہذا ان کی بحث محض ارتسامات حس کی تعبیر پر ختم نہیں ہو جاتی۔

اول شعور کا تصور اس طرح کیجئے کہ وہ صرف ایک طومار ہے ارتسامات حس کا اور اس کے سوا اور کچھ نہیں۔ جوں جوں ایک حس

کے بعد ہمیں دوسری حص کا شعور ہوتا اور جوں جوں ہم ان کا مقابلہ کسی ایک کیفیت شعور کے بعد دوسری کیفیت شعور میں کرتے ہیں تو کہیں سے آواز آتی ہے ”ان سب کا مطلب کیا ہے؟ یہ سب عین کس لئے؟“ اس سوال کا جواب دینا بھی سائنس کے مقاصد میں شامل ہے۔ لیکن اب شعور کا تصور ارتسامات حواس کے ایک طومار کی بجائے ذرا اس شکل میں کیجئے جس سے فی الواقعہ ہم سب مانوس ہیں یعنی ایک ذمہ دار، ایک آرزومند، ایک مشتاق و متشکک اور خود اپنے اندر ان تحریکات کے خالق کی حیثیت سے جو اہل سائنس کو طلب حقیقت پر آمادہ کرتا ہے۔ فرمائیے ان سب کا مطلب کیا ہے اور یہ سب کس لئے ہیں؟ اب جو ہم اس سوال کا جواب دیں گے، بہت زیادہ وسیع ہو گا اور گو اس میں وہ جواب بھی شامل ہو گا جو سائنس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن اس کی حدود سے کہیں زیادہ متجاوز۔

لیکن میرا اپنا معمول بھی چونکہ یہی ہے کہ حقائق علم کی اشاعت کرتا، ان کی مخصوص اہمیت پر زور دیتا اور اس راستے پر جلتا رہوں جس سے ان مظاہر کے فہم میں مدد ملتی ہے جن سے ہمیں ہر وقت سابقہ پڑتا رہتا ہے۔ لہذا یہ کیوں کر ممکن ہے کہ اس تلاش و تحقیق سے اگر کوئی نتیجہ مترتب ہوتا ہے تو میں اس کی مذمت کروں۔ ارباب تصوف کی طرح سائنس دان بھی ایک روشنی کے بچھے چل رہے ہیں اور یہ روشنی کوئی جھوٹی یا ادنیٰ درجے کی روشنی نہیں۔ یوں بھی سائنس کے جوابات میں جو شان کمال پائی جاتی ہے اور کہیں دیکھنے میں نہیں آتی اور ہم اس کی اور زیادہ قدر و منزلت اس لئے نبی کرتے ہیں کہ اس کی سعی و محنت اور کامرانیوں کی سرگذشت بڑی طویل ہے۔ آپ کہیں گے اگر معاملہ یوں ہے تو ہم اس کے جوابات میں سے کوئی جواب کیوں نہیں پیش کر دیتے؟ محض اس لئے کہ کسی سوال کا جواب دینے سے پہلے ہم اس کو سن لیا کرتے ہیں۔ فرض کیجئے ہمارے پاس کوئی کامل و مکمل جواب موجود ہے۔ لیکن یہ جواب بہر حال کسی سوال کا ہو گا اگر پوچھا ہی نہیں گیا تو اس سے فائدہ؟ جہاں تک میں اندازہ کر سکتا ہوں میں نے آج کی شب اپنے آپ کو جس سوال کا مورد ٹھہرایا ہے، وہ یہ کہ ایک سوچ سمجھ رکھنے والے انسان کی روش ان محسوسات و مدركات کے بارے

میں کیا ہو سکتی ہے جن میں ہم اپنے آپ کو یوں ایک ہر اسرار طریق پر شریک پاتے ہیں۔ وہ اپنے گرد و پیش کا کیا تصور قائم کرے جو زندگی ایسے عطیئے کی تکمیل میں اس کی رہنمائی کا باعث ہو۔ ہماری فطرت کی ترکیب جن احساسات اور مساعی سے ہوتی ہے ان میں کتنی پرورش کے لائق ہیں اور کتنی محض فریب و التباس اور اس لئے رد کر دینے کے قابل۔ یہ حق و صداقت کی نرپ جسے ہم سائنس کی جستجو میں اس قدر نمایاں دیکھتے ہیں، یہ روح کا اپنی تنہائی سے ماورا کسی چیز کی طرف بڑھنا، یہ جہاں فطرت اور فن سے اثر پذیری، یہ نور ایقان اور نور ہدایت جس کا تعلق ہمارے باطن سے ہے، کیا یہ سب ہمارے وجود کا ایسا ہی ایک حصہ ہیں جسے ارتسامات حس کے لئے ہماری ہوت احتساس۔ میرے پاس ان سوالات کا کوئی بنا بنایا جواب تو ہے نہیں۔ یوں بھی سائنس کا تعلق جس دنیا سے ہے، اس کا مطالعہ کسی ایسی روش کی تعیین نہیں کر سکتا جو اس کے حدود سے باہر ہے۔ سائنس کا جواب صرف اس حد تک ہر محل ہو گا جس حد تک اس کا تعلق ان حسی ارتسامات سے ہے جو روح کی جنبشوں سے الجھی ہوئی نظر آتی ہیں اور اس لئے ہمارے مشمولات ذہن کا یقیناً ایک جز۔ باقی سوالات کے لئے روح کو عالم غیب کا رخ کرنا چاہئے جس کا وہ خود بھی ایک حصہ ہے۔

بعض حضرات اس سوال کا اعادہ شاید اس شکل میں کریں کہ عالم غیب کی جیسا کہ باطنی زاویہ نظر سے اس کا انکشاف ہوتا ہے کوئی حقیقت بھی ہے یا نہیں؟ لیکن حقیقت کا لفظ ان غیر قطعی الفاظ میں سے ہے جن سے فلسفیانہ بحثوں اور بے ربطیوں کے ایک غیر مختتم سلسلے کا آغاز ہو سکتا ہے۔ اندریں صورت بہتر ہو گا کہ رفع مغالطہ کے لئے ہم اس سوال کو بدل کر یوں پیش کریں کہ ”باطنی سطح نظر کی پیروی میں کیا واقعی ہمارا سابقہ محسوسات و مدرکات کے ٹھوس حقائق سے بڑتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں واقعی۔ لیکن جن حضرات کے نزدیک صرف وہی بیائشیں قابل اعتنا ہیں جن کو دنیائے سائنس نے اعضائے حواس کے ذریعے تیار کر رکھا ہے، وہ گویا ان حقائق میں سے جن کا حضوری طور پر مشاہدہ ہوتا ہے ایک یعنی اس زبردست حقیقت سے آنکھیں بند کر رہے ہیں کہ شعور کی تخلیق نہ اصلاً اس غرض سے ہوئی، نہ وہ کوئی آلہ ہے ارتسامات حس کی قبولیت کا۔

لہذا ہمیں یہ کہنے میں مطلق باک نہیں ہونا چاہئے کہ علمی مطمح نظر کے علاوہ ایک اور مطمح نظر کا ماننا بھی لازم آتا ہے کیونکہ عملاً ہم سب انک ماورائے علم مطمح نظر کے قائل ہیں۔ مناسب ہوگا کہ میں یہاں آپ کی توجہ جسے۔ ایس۔ ہائی لینڈ کے خطبہ سوار تھرمور کی ایک ناقابل فراموش عبارت کی طرف متعطف کر دوں جو ابھی پچھلے ہی برس دیا گیا تھا۔

”ارض ہند کی راتوں میں ایک ساعت ایسی بھی آتی ہے جب صبح صادق سے پہلے ستارے کچھ اتنے روشن اور قریب نظر آتے ہیں کہ آنکھوں کو اعتبار نہیں ہوتا۔ ہم اس کمر آلود سرزمین میں ان کی تابانی کا اندازہ ہی نہیں کر سکتے۔ درختوں کو دیکھتے تو باہم بوں خاموش کھڑے ہیں جیسے دوستوں کا حلقہ۔ ابھی جاگے ہوئے پرندوں کے چہچہے تو سننے میں نہیں آئیں گے لیکن کچھ یوں محسوس ہوگا جیسے دنیا کی آنکھیں کسی چیز پر لگی ہیں۔ وہ زندہ ہے، گوش بر آواز اور سرتایا استیاق۔ اس ساعت میں مشہود و نامشہود کا درمیانی حجاب اس حد تک نازک اور لطیف ہو جاتا ہے کہ روح اور اس سرمدی حق و جلال میں حس کا وہ گویا احاطہ کرنا چاہتی ہے کوئی چیز حائل نہیں رہنی۔“

ذرا اس ’مشاہدے‘ پر غور فرمائیے جس کا ’ناظر‘ کو جیسا کہ ہم اپنی اصطلاح میں کہیں گے، نظری طور پر کوئی علم نہیں۔ وہ اپنے پہائشی آلات کو دیکھتا ہے تو ستارے اتنے ہی دور نظر آتے ہیں جیسا کہ ہمیشہ سے چلے آ رہے تھے۔ یوں بھی ناممکن ہے ان آلات سے اس باطنی کیفیت کی توجیہ ہو سکے جو ذہن پر طاری ہوئی اور جس سے ارتسامات حس نے یہ خاص اثر قبول کیا۔ بایں ہمہ کون شخص ہے جو ان لمحوں کو عزیز نہیں رکھتا۔ کیونکہ یہی لمحے ہیں جن میں ہم ہر زندگی کی شاعری کا انکشاف ہونا ہے۔ ہم ان موقعوں پر یہ ہوجھا ہی نہیں کرتے کہ فطرت کے متعلق اس قسم کا مطمح نظر کیا ازروئے فلسفہ جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ لمحے خود فلسفہ کی آزمائش کے ہیں۔ اگر فلسفہ کا دامن اتنا وسیع نہیں کہ اس قسم کے مشاہدات کو جزو زندگی سمجھ کر اپنے اندر جگہ دے سکے تو اس کی ہستی کا قائم رہنا محال ہے۔ بات یہ ہے کہ ہماری حس قدر جس کا تعلق ہمارے داخل سے ہے اس امر کی مقتضی ہے کہ فلسفہ اس

آزمائش میں پورا آترے۔ گویا فلسفہ کے لئے یہ آزمائش ایسی ہی ناگزیر ہے جیسی وہ تجربی آزمائشیں جو سائنس کی طرف سے اس کو اکثر پیش آتی رہتی ہیں۔

میں نے ابھی جس عبارت کی طرف اشارہ کیا تھا اس میں کوئی بات ایسی نہیں جس سے براہ راست مذہبی تصوف کا کوئی پہلو نکلتا ہو۔ کیونکہ اس کا تعلق فطرت کے بارے میں جس روش سے ہے اسے مذہبی اور غیر مذہبی دونوں قسم کی طبائع حق بجا نب ٹھہرائیں گی، سوائے اس خیالی 'ناظر' کے جس کی تصدیقات گویا علمی واردات کا اصل الاصول ہیں۔ بہر حال اگر کسی سائنسدان پر وقتاً فوقتاً اس طرح کی کوئی کیفیت طاری ہو جائے تو اس پر اس کا ضمیر اسے ملامت نہیں کرے گا کہ حق و صداقت سے اس کو جو عقیدت تھی اس میں کچھ فرق آ گیا ہے۔ برعکس اس کے تسوینا ک امر یہ ہو گا کہ وہ ان کیفیات کا اہل نہیں۔ دراصل ہمارے ماحول کے ہمارے لئے کچھ وہ معنی بھی ہونا چاہئیں جو نہ تو کسی طبعیات دان کے آلات سے نپ سکن نہ کسی ماہر ریاضیات کے لئے یہ ممکن ہو کہ ان کا اظہار پیمائشی علامات سے کر سکے۔ ہمارا یہ استدلال تو بے شک صحیح نہیں کہ فطری تصوف کو چونکہ ایک حد تک مان لیا گیا ہے لہذا مذہبی تصوف کو بھی صحیح تسلیم کر لینا چاہئے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ جب ان اعتراضات کا رخ جو مذہبی تصوف پر کئے جاتے ہیں فطری تصوف کی طرف موڑ دیا جاتا ہے تو ان کا زور بہت کم ہو جاتا ہے۔ علیٰ ہذا جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہماری یہی کیفیات جو ہماری خلوتوں میں اکثر ہم پر طاری ہو جاتی ہیں ایک بیش بہا سرمایہ اور منجملہ ان باتوں کے ہیں جن سے زندگی میں بھر پوری کا احساس پیدا ہوتا ہے تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ازروئے سائنس ہمارے اس خیال کی تردید کیوں کر ممکن ہے۔ میرے نزدیک سائنس کا فرض تو ان موقعوں پر یہ ہونا چاہئے کہ کسی مزعومہ علمی آزمائش کی طرف قدم بڑھانے سے پہلے ذرا سوچ سمجھ سے کام لے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے اس آزمائش کے نتائج بہت زیادہ دور رس ثابت ہوں اور اس سے مذہب کے ساتھ ساتھ ان احساسات سے بھی ہاتھ دھونا پڑے جن کا احصا کسی پیمائشی کل کے حلقہٴ وظائف میں شامل نہیں۔

لہذا جب ہم یہ کہتے ہیں کہ حیات انسانی میں مذہبی واردات کی موجودگی ہر اعتبار سے حق بجانب ہے تو اس لئے نہیں کہ ہم ان پر کسی خاص عقیدے کی تبلیغ و اشاعت کے خیال سے غور و فکر کرنا چاہتے ہیں۔ ہم نے کبھی اندھوں کی طرف اس غرض سے کوئی مبلغ نہیں بھیجا کہ وہ انہیں یقین دلانے کہ جن لوگوں کو آنکھوں ایسی نعمت حاصل ہے ان کے نزدیک نور اور رنگ کی ایک دنیا سچ مچ موجود ہے۔ لہذا اگر انہوں نے یہ بات مان لی تو اس کا ماننا خود ان کے لئے بھی مفید ہو گا۔ پھر اگر کوئی اندھا یہ سمجھتا ہے کہ بصارت ایک دھوکا ہے جس میں طبعی معیار سے ہٹے ہوئے کچھ لوگ فی الواقعہ مبتلا ہیں تو ہمیں کیا ضرورت پڑی ہے کہ اس سے بحث و مباحثہ میں اپنا وقت ضائع کریں۔ بعینہ میں اس امر کی مطلق کوشش نہیں کروں گا کہ مذہبی واردات پر گفتگو کرتے ہوئے ان کی موجودگی کا کوئی ثبوت پیش کروں، جیسے مثلاً بصریات کے سلسلے میں بصارت کی موجودگی کا۔ مجھے ازالہ کرنا ہے تو صرف اس خیال کا کہ ہم اپنی حسانی یا روحانی آنکھ کے استعمال اور اس طرح جس چیز کا انکشاف ہوتا ہے اس کو اپنے تصور حقیق سے منسلک کرنے میں کسی غیر معقول فعل کا ارتکاب نہیں کرتے، نہ یہ کہ ایسا کرنا حق و صداقت کی رہنمائی سے جس کے بحیثیت سائنس دان ہم سب قائل ہیں منہ موڑنا ہے۔

۵

میں نے ابھی عرض کیا تھا کہ سائنس کو اب اس امر پر اصرار نہیں رہا کہ حقیقت عبارت ہے محسوسیت سے۔ یوں بھی جہاں تک اس کے لغوی معنوں کا تعلق ہے، مادیت کا عرصہ ہوا خاتمہ ہو چکا۔ البتہ اس کی جگہ ان فلسفوں نے لے لی ہے جن کا مطمح نظر گویا مادیت ہی کا مترادف ہے۔ دراصل اس وف دنیائے سائنس کا رجحان اس طرف نہیں کہ ہر شے کو مادے ہی کی انک شکل قرار دیا جائے۔ مادے کا رتبہ جہاں طبعیات میں بہت نیچے گر گیا ہے۔ اس کا رجحان یہ ہے کہ ہر شے کو قانون فطرت کے عمل درآمد ہی کی ایک شکل ٹھہرائے اور قانون فطرت سے مراد کچھ ایسے قوانین ہیں جیسے ہندسہ، میکانیات اور طبعیات میں رائج ہیں اور جن کی مشترکہ خصوصیت یہ ہے کہ ہم

ان سب کو بالآخر ریاضیاتی مساوات کا جامہ پہنا سکتے ہیں۔ ان کی تعریف ایک ذرا سی کم فنی خصوصیت کے اعتبار سے یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ وہ قوانین ہیں جو انسانی قوانین کے برعکس کبھی توڑے نہیں جا سکتے۔ قانون سائنس کی بھی عالم گیر سبادت ہے جس کو آج کل مادیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اس قانون کی سادگی اور ہم آہنگی سے ہماری حس جال بالخصوص متاثر ہوتی ہے کیونکہ وہ ایک ابسے کمال کا مظہر ہے جسے گویا ذہن خداوندی کے شاہان شان ٹھہرانا غلط نہ ہوگا۔ لہذا ایک بڑا اہم سوال جو اس طرح پیدا ہوتا ہے اور جس کے لئے ہمیں تیار رہنا چاہئے یہ بھی ہے کہ عالم غیب کے اندر کیا ایسا ہی کوئی نظام قانون کام کر رہا ہے۔ میں خوب جانتا ہوں بعض ایسے حضرات کو جو مذہب پر قلم اٹھاتے رہتے ہیں اس امر پر مطلق اعتراض نہیں ہوگا کہ قانون فطرت کا عمل دخل روحانیات میں بھی تسلیم کر لیا جائے۔ وہ بلکہ اس خیال کا خیر مقدم کریں گے (شاید اس لئے کہ ان کے یہاں قانون فطرت کی اصطلاح میں مادیت کی نسبت کہیں زیادہ لچک پائی جاتی ہے)۔ وہ کہیں گے ہمیں اپنے آپ کو اس قسم کی حکومت سے مستثنیٰ سمجھنے کا کیا حق ہے جسے ہم غیر نامی دنیا میں کارفرما دیکھتے ہیں اور جسے وہ کمال خداوندی کا مظہر ٹھہراتے ہیں۔ لیکن مجھے یقین ہے انہوں نے شاید کبھی اس بات کا مطلب سمجھا، نہ اسے پیش نظر رکھنے کی کوشش کی کہ قانون سائنس کی ایک کامل و مکمل شکل کیا ہو سکتی ہے۔ وہ جس چیز کا خیر مقدم کر رہے ہیں سائنس نہیں، بلکہ نام نہاد سائنس۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک اخلاقی سبق پر زور دینے کے لئے روحانی اور طبعی مظاہر میں متعدد مماثلتیں قائم کی جا سکتی ہیں۔ مثال کے طور پر کرشاف کے مشہور و معروف قوانین تاب کاری، جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کسی شے کی قوت جاذبہ اور اس کی قوت اصدار باہم متناسب ہوں گی۔ لہذا بہترین جاذب ہی بہترین مصدر ہوگا۔ یہ خیال ایک نہایت اچھے وعظ کا موضوع بن سکتا ہے، لیکن اگر قانون سائنس کی مداخلت سچ مچ روحانیات میں شروع ہو گئی تو اس کے نتائج صرف یہیں تک محدود نہیں رہیں گے کہ ہند و وعظ کے لئے نئے نئے موضوع ہم پہنچایا کرے۔

بات یہ ہے کہ ہم قانون فطرت کا اطلاعیہ غیب کی اس دنیا پر نہیں کر سکتے جو علامات کے پیچھے واقع ہے، کیونکہ یہ قانون صرف علامات ہی کا ساتھ دے سکتا ہے اور اس کا کمال بھی یہی علامات کی شیرازہ بندی کا کمال ہے۔ آپ اس قسم کے کسی نظام قانون کا اطلاق تو انسانی شخصیت کے ان اجزاء پر بھی نہیں کر سکتے جن کی پیمائش علامات کے ذریعے ایسی ہی ناممکن ہے جیسے کسی سائیکس کا جذر نکالنے کی کوشش۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ عالم مادیات اور روحانیات میں باہم کوئی نہ کوئی وحدت کام کر رہی ہے یعنی علامات اور ان کے پس منظر میں، لیکن ان کے درمیان کوئی رابطہ قائم ہو گا تو قانون فطرت سے نہیں بلکہ کسی اور ہی چیز کے توسط سے۔

اس سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ میں سائنس کے اس زبردست نسو و تما سے آنکھیں بند کر رہا ہوں جو مستقبل میں ممکن نظر آ رہا ہے اور جس سے یقیناً قانون فطرت کی بعض ایسی شکوک کا انکشاف ہو گا جن کا تا حال ہمیں کوئی اندازہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ میں زندگی کے مسائل کو (جہاں تک اسے شعور سے الگ کرنا ممکن ہے) طبیعیات کے حملوں سے بالکل محفوظ نہیں سمجھتا۔ حیات کیماٹین کے درمیان یہ مسئلہ بڑا مختلف فیہ ہے کہ بحال موجودہ طبیعیات و کیمیا کیا واقعی اس قابل ہیں کہ زندہ اجسام کے خواص سے بحث کر سکیں۔ میں خود اس فیصلے پر کوئی رائے ظاہر نہیں کروں گا اس لئے کہ صورت حال کچھ بھی ہو یعنی طبیعیات و کیمیا خواہ اس قابل ہیں یا نہیں بہ کیسے فرض کیا جا سکتا ہے کہ سائنس کے آئندہ انقلابات اور نئے نئے تصورات کے باوجود ان میں یہ صلاحیت پیدا نہیں ہو گی کہ ایسا کر سکیں۔ دراصل یہ زندگی اور شعور کی ناہم وابستگی کا مقام ہے جہاں پہنچ کر ہم ایک بالکل نئی سر زمین میں قدم رکھتے ہیں لہذا جو لوگ قوانین طبیعیات و کیمیا سے گہری واقفیت رکھتے ہیں، ان سے یہ کہنا کہ عالم روحانیات میں بھی کچھ ایسے ہی قوانین رائج ہیں ایک بیہودہ سی بات ہو گی جیسے مثلاً یہ کہنا کہ کسی قوم پر صرف و نحو کے قوانین کے ماتحت حکومت کی جا سکتی ہے۔ اس لئے کہ روح اور ذہن کی دنیا میں قدم رکھتے ہی ہمیں جس بنیادی اختلاف سے سابقہ پڑتا ہے اس کا اظہار لفظ ”چاہئے“ ہی سے ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ کسی دوسرے لفظ سے نہ ہو سکتا۔

بہر اگر لفظ فانون کے استعمال میں کوئی الجھاؤ پیدا نہ کر دیا جائے تو قانون فطرت کی ایک مخصوص حلقے میں تحدید اور بھی واضح ہو جائے گی۔ امور انسانی میں تو قانون کے معنی قاعدے کے ہیں جس سے نرغیب و برہیب دونوں کام لئے جاسکتے ہیں اور جس کی پابندی اور خلاف ورزی دونوں ممکن ہیں۔ لیکن سائنس میں قانون عبارت ہے ایک اسے قاعدے سے جو کبھی ٹوٹ نہیں سکتا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک اشیا کی ترکیب ہی کچھ اس طرح ہو چکی ہے کہ اس قانون کا بورا نہ ہونا محال ہے۔ لہذا عالم طبیعی میں کسی شے کا کچھ کرنا یا کرنے کی خواہش رکھنا ایک سی بات ہے۔ برعکس اس کے ہم خوب جانتے ہیں کہ ایک دنیا ایسی بھی ہے جہاں ان دونوں باتوں کا مطلب انک نہیں۔ یوں بھی اس امتیاز سے مفر کی کوئی صورت نہیں، کیونکہ اگر مذہب اور اخلاف دونوں کو محض ایک دھوکا اور التباس سمجھ کر رد کر دیا جائے تب بھی لفظ ”حائے“ کی حکمرانی بدستور قائم رہے گی۔ مثلاً قوانین منطقی وہ راستہ تجویز نہیں کرتے جس پر چل کر ہمارا ذہن غور و فکر کرتا ہے بلکہ جس پر جل کر اسے غور و فکر کرنا چاہئے۔

فرض کیجئے ہم قانون فطرت کا انتہائی سے انتہائی دعویٰ مان کر تسلیم کر لیتے ہیں کہ اعمال ذہنی کی دنیا بھی اسی کے زیر تصرف کام کر رہی ہے۔ لیکن ہم اس دعوے کو تسلیم کریں گے تو محض یہ ثابت کرنے کے لئے کہ ذہن کا ایک مطمح نظر ایسا بھی ہے جس میں وہ اس قانون سے تجاوز کر جاتا ہے جس کے ماتحت کہا جاتا ہے کہ ذہن اپنے وظائف سرانجام دیتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر معاملہ یوں ہے کہ جہاں کوئی خیال ذہن میں پیدا ہوا وہیں جواہر دماغ نے ایک مخصوص ہیئت اختیار کر لی، علیٰ ہذا یہ کہ جواہر کی یہ مخصوص ہیئت بذریعہ قانون فطرت پر موقوف ہے تو اس سے لازماً وہ طریقہ بھی متعین ہو جائے گا جس کے مطابق ایک خیال دوسرے خیال کے بعد ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ اب ۷×۹ کا خیال ایسا ہے جس کے ماتحت ایسا بھی ہوا کہ کسی لڑکے کے ذہن میں ۶۵ کا خیال پیدا ہو گیا۔ فرمائیے اس اختلال کا سبب کیا ہے؟ کیونکہ اس تعقل کے درمیانی لمحوں میں جو کچھ ہوا قوانین فطرت کی پابندی سے ہوا جن کی خلاف ورزی ناممکن تھی۔ بایں ہمہ کہیں نہ کہیں کوئی اختلال۔

ضرور رونما ہوا۔ بات یہ ہے کہ آب خیالات کا رشتہ جہاں تک چاہیں دماغ کی کل سے جوڑتے رہیں بہ رشتہ وہیں ٹوٹ جائے گا جہاں ہم نے ان کے بنیادی خاصے یعنی اس بات پر نظر رکھی کہ وہ ٹھیک بھی ہو سکتے ہیں اور غلط بھی۔ برعکس اس کے کل تو ٹھیک ٹھیک ہی چل سکتی ہے، غلط نہیں چلے گی۔ یا بھر زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ دماغ جس میں $2 \times 9 = 18$ کا خیال پیدا ہوتا ہے اس دماغ سے بہتر ہے جس میں $2 \times 9 = 18$ کا۔ لیکن ہم نے اس کے بہتر ہونے پر صاد کیا تو اس لئے نہیں کہ وہ قانون فطرت کی پوری پوری پابندی کرتا ہے بلکہ اس لئے کہ اس دماغ نے ایک خاص طرح سے سوچا، یعنی اس کے طرز فکر کے پیش نظر، قانون فطرت کے پیش نظر بہر حال نہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک دنیا ایسی بھی ہے جس میں کسی اور ہی نوع کے قوانین کام کر رہے ہیں، وہ قوانین جن کی پابندی کرنی تو چاہئے لیکن نہیں بھی کی جاتی یا بالفاظ دیگر جس میں ان کا قابل شکس ہونا ممکن ہے۔ اندر میں صورت اس امر کا کوئی اندیشہ نہیں کہ قانون فطرت شاید مذہب کو بھی اپنے اندر سمیٹ لے۔ قانون فطرت کے اندر تو اتنی بھی صلاحیت نہیں کہ آپ سے آپ کسی ضربی جدول میں ہاتھ ڈال سکے۔

۶

اجازت دیجئے گا کہ ایک مادیت پسند فلسفی کی حیثیت سے میں اپنا سلسلہ گفتگو تھوڑی دیر کے لئے اور جاری رکھوں۔ ہم کہا کرتے ہیں انسانی دماغ کی ترکیب برقی دراب سے ہوئی اور برقی ذرات کا یہ اجتماع قوانین طبعیات کے ماتحت عمل میں آیا۔ پھر یہی قوانین تھے جن کی پابندی سے اس نے ارتقا کی منزلیں طے کیں اور ان خیالات کا مخزن بنا جن کو ہم علم انسانی سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان نا قابل شکست قوانین کا فیصلہ ہے کہ علم کے اس ذخیرے کا کچھ حصہ میں ایک خطبے کی صورت میں آپ کے سامنے پیش کروں۔ ساتھ ہی ساتھ مجھے یہ بھی توقع ہے کہ آپ سچے مادیات پسند ہیں اور اس لئے آپ کو بھی اس مظہر سے قرار واقعی دلچسپی ہے جو اس وقت جہاں رونما ہو رہا ہے۔ آپ قوانین میکس ویل، قوانین حر۔ حرکیات، علیٰ ہذا دوسرے طبعی اسباب کے عجیب و غریب نتائج کا مشاہدہ کر رہے

ہیں جن سے امواج صوت کے ایک موقت نظام کا اصدار ہو رہا ہے۔ لیکن میں بھولتا ہوں۔ یہ خیال ہے جو بحیثیت مادیئین اس خطبے کے متعلق آب کے ذہن میں پیدا ہونا چاہئے۔ مگر 'چاہئے' کا لفظ نو قانون فطرت کے حلقے سے باہر ہے لہذا مجھے صرف یہ توقع ہو سکتی ہے کہ اس خطبے کے متعلق آب کے دماغ کا رد عمل وہی ہو گا جو ان نا قابل سکست قوانین کے ماتحت، جن کے ماتحت آب کے دماغ کام کر رہے ہیں ہو سکتا ہے۔ اندریں صورت جو حضرات اس وقت سو گئے ہیں بجا طور پر دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ان کا سو جانا بھی انہی قوانین کی متابعت سے عمل میں آیا۔ اس کی کوئی اور وجہ نہیں تھی۔

یہ در اصل استلزام محال کی ایک بہت پرانی مثال ہے اور جو مادیت پسند اس مشکل کا اعتراف کرنے کی بجائے یہ سمجھنا ہے کہ وہ اس پر غالب آچکا اس کی سطحیت عیاں ہے۔ مجھے بہر حال یہ معلوم کرنے کا سوچ نہیں کہ اس نے یہ مشکل کیسے حل کی یا یہ کہ اس کا حل ٹھیک بھی تھا یا غلط۔ میرے نزدیک اس ساری بحث کا ماحصل یہ ہے کہ یہ حضرات علم کے بارے میں ایک اسے طرز فکر سے چشم پوشی کر رہے ہیں جس کے پیش نظر یہ کہنا مشکل ہو جاتا ہے کہ علم کوئی ایسی شے ہے جس کا افراز فطرت کے نا قابل شکست قوانین کے ماتحت دماغ سے ہوتا رہتا ہے۔ کیونکہ ہم اس کی صحت اور عدم صحت پر حکم لگاتے ہیں تو یہ دیکھتے ہوئے کہ اس کا رتبہ حق و باطل سے کیا ہے، یہ دیکھتے ہوئے نہیں کہ اس کے متعلق سائنس کا کوئی مخصوص نظریہ کیا ہے۔

لیکن حق و باطل کا علاقہ معنوں اور فدروں کی دنیا سے ہے اور اس لئے میں سائنس دان فلسفیوں کا یہ نظریہ جو آئے دن سننے میں آتا رہتا ہے، تسلیم نہیں کرتا کہ سائنس کا وظیفہ چونکہ صرف اتنا ہے کہ جو بات ہو صاف و سادہ الفاظ میں بیان کر دے، لہذا فدروں اور معنوں کی دنیا سے اسے کوئی سروکار نہیں۔ لیکن جسے اگر حرف بحرف صحیح مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جب کبھی ہم اس مسئلے پر غور کرتے ہیں کہ زندگی اور ہمارے گرد و پیس کی کائنات کے معنی ہمارے لئے کیا ہیں تو سائنس کی زبان اس بحث میں بند رہنی ہے۔ البتہ اس میں کوئی صداقت ہے تو صرف اتنی کہ اگر سائنس ایک

ایسا نظام ہے جس کو کسی دوسرے نظام معلومات کی ضرورت نہیں اور اس لئے ان تصدیقات سے بے تعلق جو ہم نے بعض ایسے منہاجات کے ذریعے قائم کر رکھی ہیں جن کی ذمہ داری اس پر عائد نہیں ہوتی تو ظاہر ہے کہ قدروں اور معنوں کی تعیین اس کے احاطہ و وظائف سے باہر ہے۔ لیکن یہ گویا سائنس کا منصبی رویہ ہے کیونکہ باعتبار منصب سائنس دان کی مثال ایک ایسے ہنر مند کی ہے جس کا کام یہ ہے کہ بعض مسائل کا حل بنیں کر دے۔ وہ یہ نہیں دیکھتا کہ ان مسائل کی ابتدا کیسے ہوئی۔ برعکس اس کے اسے تعجب ہوتا ہے کہ بنی نوع انسان کو جسے صرف ابدی صداقتوں کی جستجو ہے اس کے مشغلے سے انٹی دلچسپی کیوں ہے۔ لیکن میں سمجھتا ہوں اس منصبی رویے سے تجاوز کئے بغیر کون جرأت کر سکتا ہے کہ کسی علمی موضوع پر تقریر کرے۔ کیا آپ تصور کیجئے گا کہ کوئی مقرر ارتقا پر گفتگو کرتے ہوئے صرف اس بات پر اکتفا کرے گا کہ زندگی کی مختلف شکلوں اور ان کے بے بہ بے ظہور یا جہد للبقا کا ایک صاف و سادہ بیان پیش کر دے اور اس امر کی طرف مطلق اشارہ نہ کرے کہ عالم فطرت میں ہم نے انسان کے مرتبہ و مقام کے بارے میں جو عقیدہ قائم کر رکھا تھا کہاں تک بدل گیا ہے، علیٰ ہذا یہ کہ اس تبدیلی کے معنی کیا ہیں۔

عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ ارباب مذہب چونکہ معنوں اور قدروں کی جستجو کرتے ہیں اس لئے اہل سائنس کے مرتبے کو نہیں پہنچتے۔ کیونکہ سائنسدانوں کو جواہر اور برقیوں کی جستجو رہتی ہے۔ اس سے ایک سیدھے سادے اور حقیقت پسند انسان کے دل میں یہ خیال پیدا ہونے لگتا ہے کہ اول الذکر شاید سایوں اور دھوکوں میں کھو گئے ہیں، البتہ موخر الذکر حقیقت سے دست و گریباں ہیں۔ لہذا میں ایک منال یش کروں گا جس سے شاید اس امر کی وضاحت ہو جائے کہ جب تک ہماری توجہ معنوں اور موجودات طبعی دونوں پر نہیں ہوگی یہ خدشہ برابر لگا رہے گا کہ ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے کسی حصے کو نظر انداز نہ کر دیں۔

فرض کیجئے نومبر کی گیارہویں تاریخ کو کوئی مسافر کسی سیارے سے ہماری زمین میں وارد ہوتا ہے تا کہ اس روز جو مظہر

یہاں رو نما ہے اس کا مشاہدہ علمی نقطہ نظر سے کر سکے۔ صوت کے مظہر سے اسے بالخصوص دلچسپی ہے اور اس لئے اس کے کان شور و غوغا کے اس زبر و بزم بر لگے ہیں جو لندن اسے بہت بڑے شہر میں گاڑبوں کی آمد و رفت سے پیدا ہو رہا ہے۔ بہ شور و غوغا دفعتاً بند ہو جاتا اور پھر دو منٹ تک کامل سکون طاری رہنا ہے۔ اس کے بعد پھر وہی شور و غوغا ہونے لگتا ہے جس کی علمی توجیہ میں ہمارے مسافر کا ذہن شاید اس امر کی طرف منتقل ہو جائے کہ ایک دوسرے موقع پر جب وہ نور کا مطالعہ کر رہا تھا تو اسی سے ملتا جلتا ایک اور واقعہ رو نما ہوا۔ اس وقت دن تھا مگر دفعتاً اندھیرا جھا گیا اور دو منٹ تک برابر چھایا رہا جس کے بعد بھر روشنی ہو گئی۔ لیکن اس دوسرے واقعے (کسف کامل) کی توجیہ سے ہر کوئی واقف ہے بلکہ اس کی تعین سال ہا سال پہلے کی جا سکتی ہے۔ میں یہ فرض کر رہا ہوں کہ ہمارے مسافر کا تہاؤ پڑے قابل قدر سائنس دانوں میں ہونا ہے جس کو شروع شروع میں اس بمائیت کی بنا پر کچھ دھوکا بھی ہوا لیکن جس نے فوراً سمجھ لیا کہ روشنی کا غائب ہو جانا کچھ ایسا پیچیدہ مظہر نہیں تھا جیسے آواز کا۔ باینہم وہ اس میں کوئی ایسی بات نہیں دیکھتا جو اس امر پر دلالت کرنی ہو کہ یہ دوسرا مظہر ان قوائے طبعیہ کے عمل در آمد سے باہر تھا جن کا تعلق پہلے مظہر سے ہے۔ یہ اس لئے کہ آواز کے بند ہونے میں کسی مانتوق الفطرت چیز نے حصہ نہیں لیا۔ شور و غوغا اس لئے رکا کہ گاڑبوں کا آنا جانا رک گیا تھا۔ گاڑیاں اس لئے رکیں کہ ان کی روکوں میں اتنی مزاحمت پیدا ہو گئی جنی روکنے کے لئے ضروری تھی۔ روکیں میکانیکی طریق پر پابرداروں سے لگائی گئی تھیں۔ پابرداروں کو باؤں نے حرکت دی، باؤں کو انک عضلے اور عضلے نے ان میکانیکی باہری محرکات کے زیر اثر کام کیا جو کسی عضلے کے ساتھ ساتھ چلی آئی تھیں۔ گویا ہمارا مسافر باسانی فرض کر سکتا تھا کہ ہر حرکت کی پیشرو طبعی علت موجود ہے جس کا سلسلہ ہم جہاں تک چاہیں پیچھے لے جا سکتے ہیں۔ لہذا یوم متار کہ پر اگر دو منٹ کی خاموشی کا بیش از وقت تعین بعینہ ممکن نہیں جیسے سورج گرہن کا تو محض اس دشواری کے باعث کہ اس موقع پر تین اجرام فلکی کی ایک خاص ہٹت ہڈبری کی بجائے ہمیں سابقہ پڑا تو

لاکھوں کڑوروں ذرات کی ایک مخصوص ہیئت بذیری ہے ۔

میں خود بھی سمجھتا ہوں کہ آواز کے وقفے کے متعلق محض قوانین طبعی کی بنا پر پیشگوئی کرنا ناممکن تھا ۔ البتہ اگر ہمارے مسافر کو چند روز پہلے معلوم ہو جاتا کہ وہ کیا خیالات ہیں جو اس موقعہ بر لوگوں کے دلوں میں پیدا ہو رہے ہیں تو اس کا پیش از وقت تصور ممکن تھا ۔ انسانی دماغ کے اجزائے طبعی کے مطالعہ سے خواہ وہ کتنا بھی تفصیلی کیوں نہ ہوتا اسے بہر حال کوئی مدد نہیں ملتی اور میں سمجھتا ہوں کہ پچھلے دو برس میں افکار سائنس کے اندر جو تبدیلی رونما ہو چکی ہے اس کے ماتحت میرا یہ خیال قدیم جبری نقطہ نظر کی نسبت کہیں زیادہ صحیح ہے ۔ لیکن میں اس کے باوجود مسافر کا یہ دعویٰ مان لینے کے لئے تیار ہوں کہ اعمال انسانی کے متعلق بھی قانون طبعی کے ایک ذرا وسیع تر نظام کی رو سے پیشینگوئی کرنا ممکن ہے ۔ بھر کیا ہم اپنے مسافر کو اس بات پر مطمئن واپس جانے دیں کہ یوم متارکہ کے مظہر کو اس نے تمام رکبال سمجھ لیا ؟ یا اسے خوب معلوم ہے کہ دو منٹ کی خاموشی کیوں ہو گئی ، کیونکہ یہ قدرتی نتیجہ تھا مساوات میکس ویل اور قوانین حفظ توانائی کی رو سے کئی ایک جواہر اور برقیوں کی حرکت کا جس کا قبل از وقت اندازہ ممکن تھا ۔ اس میں اور اس کے بصری مماثل یعنی ۲ منٹ کی تاریکی میں کوئی فرق ہے تو صرف اتنا کہ یہ حادثہ نسبتاً زیادہ پیچیدہ تھا ۔ لہذا جہاں تک حقیقت کا تعلق جواہر اور برفیوں سے ہے ہمارے مسافر نے اسے ٹھیک ٹھیک سمجھ لیا ۔ البتہ اسے نہیں معلوم ہو سکا تو یہ کہ اس خاموشی کے کچھ معنی بھی ہیں ۔

اکثر دیکھا جاتا ہے کہ کسی وار کو خالی دینے کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ اسے روکا نہ جائے ۔ بالفاظ دیگر خاموشی کی یہ توجیہ از روئے سائنس جتنی بھی مکمل ہوتی چلی جائے گی اتنی ہی باعتبار ایک واردے کے ہم اسے بے محل پائینگے ۔ لہذا جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا کا وجود حقیقی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ہم اس کا مقابلہ کسی ایسی حقیقت سے کر رہے ہیں جس کا تعلق جواہر اور برقیوں سے ہے ۔ اگر خدا کا وجود اننا ہی حقیقی ہے جتنی یوم متارکہ پر جنگ عظیم کی یاد تو ہمیں اس کو اپنے خیالات اور اپنی زندگی میں

جگہ دینے کے لئے مزید دلائل کی ضرورت نہیں رہتی - اندریں صورت اگر کوئی سائنس دان ہم سے یہ کہنا کہ دوران تلاش و تحقیق میں وہ سچ سچ انسا کی کنہ تک پہنچ گیا ہے اور اس پر مطمئن بھی ہے لیکن اس کے باوجود خدا کا جلوہ اسے کہیں نظر نہیں آیا تو ہمیں کیا پڑی ہے کہ اس پر نتویس و اضطراب کا اظہار کریں -

۷

در اصل ہم اس امر کا نیقن چاہنے ہیں کہ روح کا عالم غیب کی طرف بڑھنا کسی سراب کا پیچھا کرنا نہیں - ہمیں اس امر کی ضانت مطلوب ہے کہ ہمارا ایمان، ہماری عبادت اور اس سے بڑھکر یہ کہ ہماری محبت جس کے سہارے ہم عالم روحانیات کی طرف بڑھنے میں رائگاں نہیں جائیگی - ہمیں صرف یہ کہ دینا کافی نہیں کہ ان باتوں کا مان لینا ہمارے لئے اچھا ہے نا اگر ہم نے ان کو مان لیا تو ہم اچھے مردوزن بن جائیں گے - ہمیں ایسا مذہب درکار نہیں جو ہمارے فائدے کا نام لے کر ہمیں دھوکے میں مبتلا کر دے - ہمیں ایک فیصلہ کن سوال در پیش ہے - مگر اس سے پہلے کہ ہم اس کا جواب دیں ہمیں دیکھنا ہے کہ یہ سوال ہے کیا -

جہاں تک میں سمجھتا ہوں عام طور پر اس سوال کو جس طرح پوچھا جانا ہے اس کا لب لباب یہ ہے کہ خدا کی ہستی کیا ہے الواقعہ ہے ؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جسے رد کرنا ناممکن ہے بجز اس کے کہ لفظوں کے الٹ بھیڑ سے کام لیا جائے - لیکن میں اس کے باوجود اسے رد کرنے کی جرأت کرونگا، کیونکہ ایک تو اس سوال سے کئی ایک لاٹائل بحثیں شروع ہو جاتی ہیں اور وہ بھی ضمنی طور پر - ثانیاً مذہب کا تعلق جن واردات سے ہے ان سے اسے کوئی خاص تعلق نہیں - آج کل کے سریر آوردہ سائنس دانوں میں سے نصف کا خیال ہے کہ ایتر کی ہستی ہے الواقعہ ہے اور نصف کا یہ کہ نہیں - یا اینہمہ دونوں فریق ایک ہی بات کے قائل ہیں - اختلاف جو کچھ ہے لفظوں کا - یوں بھی شاید سو میں سے ننانوے اشخاص ہی کو سنجیدگی سے اس امر کی جستجو ہو کہ ہستی کے معنی کیا ہیں، یا ان خصائص کی جن کی بنا پر کسی شے کو

صفت حقیقت سے متصف کیا جاتا ہے۔ میرے ایک ہم سبق، مرحوم ڈاکٹر میک ٹیگرٹ نے دو جلدوں میں ایک کتاب ”ماہیت ہستی“ میں تصنیف کی ہے جس سے ممکن ہے اس مسئلے پر کچھ روشنی پڑے گو ذاتی طور سے مجھے اس میں شبہ ہے۔ بعینہ خدا کی ہستی کے افراز یا انکار کی حایت میں الیہات اور مخالفین الیہات کی طرف سے جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں ان کا تعلق بھی زیادہ تر ان مسکلات سے ہے جو میرے نزدیک اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب ہم لفظ ہستی کو ایک عقیدہ بنا کر اسی پر بحث و مباحثہ شروع کر دیتے ہیں۔ لیکن یہ سب باتیں اس یقین و اذعان سے کس قدر دور ہیں جس کے ہم سب بھوکے ہیں۔ کیا ہم نے کبھی اپنے دوستوں کی ہستی میں شک کیا یا یہ بحث چھڑی کہ ان کا وجود ثابت ہے کہ نہیں۔ ہمارا ان سے تعلق ہی کچھ ایسا ہے کہ ہم ان فلسفیانہ دلائل کے باوجود بلکہ ان کو ٹھیک مان کر بھی اس بات پر خوب خوب ہنستے ہیں جس سے یہ عجیب و غریب نتیجہ مترتب ہونا ہے کہ ان کا وجود نایب نہیں۔ میری رائے ہے کہ ہم خدا سے اپنا رشتہ جوڑیں تو کچھ اسی قسم کے یقین کے ساتھ۔ یہ ہے تو خدا کی ہستی کا محکم سے محکم ثبوت بھی اس کا بدل نہیں ہو سکتا اور اس کے خلاف بڑی سے بڑی دلیل بھی بآسانی رد کی جا سکتی ہے۔ لہذا اگر سوئی ادب نہ ہو تو میں یہ کہنے کی جرأت کروں کہ اس قسم کے عجیب و غریب نتائج ہر جن کا مطلب یہ ہے کہ روح کا وجود ثابت ہے، نہ خدا کا، روح اور خدا بھی یا ہم مل کر خوب خوب ہنستے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ خدا کی ہستی کے اثبات یا ابطال میں جو عالمانہ دلائل عام طور سے بیٹن کی جاتی ہیں میں ان کو مطلق اہمیت نہیں دیتا۔ زیادہ سے زیادہ ان سے کچھ ثابت ہوتا ہے تو یہ کہ کوئی تخلیقی روح ہے جو عالم طبیعی کے اعمال و افعال میں سرگرم کار ہے یا یہ کہ اس قسم کا کوئی نتیجہ اخذ کرنا بعید از فیاس نہیں۔ لیکن ہمارے انسانی مطمح نظر کے لئے یہ سب نتائج لا حاصل ہیں کیونکہ اس طرح تو عالم فطرت کو بھی تشبیہ و تجسم کا رنگ دینا ممکن نہیں۔ برعکس اس کے ہمیں خدا کا تصور ایک ایسی قوت کے طور پر کرنا پڑے گا جو اگرچہ ہر کہیں جاری و ساری ہے لیکن جسے بعض وجوہ

کے پیش نظر فوائے طبعیہ میں شمار کرنا نامناسب ہو گا۔ مگر اس قسم کے وحدۃ الوجود سے ہمارے دل پر کوئی ایسا اثر مرتب نہیں ہوتا جو ان اثرات سے نو اساساً مختلف ہو جن کو عالم طبعی کی بدولت تحریک ہوتی ہے۔ یعنی جلال کا وہی احساس جو لا انتہا عظیم اور تعجب کی وہی کیفیت جو لا انتہا صغیر کو دیکھ کر پیدا ہوتی ہے۔ وہی احساس عجز و تحیر جس کا تعلق ستاروں اور صحابوں میں غور و تفکر کی دنیا سے ہے۔ فرق ہے تو اتنا کہ اب قربان گاہ پر ایک نیا عنوان لکھا ہوا نظر آئے گا۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ مذہب کا دار و مدار اس بات پر نہیں کہ ”فطرت“ کے لفظ کو ”خدا“ سے بدل دیا جائے۔

لہذا ہمیں جس امر کا فیصلہ کرنا ہے یہ نہیں کہ ہم ایک بلند و برتر خدا کی ہستی میں یقین رکھتے ہیں بلکہ یہ کہ ہمیں اس کے انکشاف کا یقین ہے یا نہیں۔ میں یہاں اس انکشاف کی طرف اشارہ نہیں کروں گا جو آج سے ۱۹ سو برس پہلے ایک مخصوص زندگی میں ہوا کیونکہ اس کا تعلق ہمارے احساس تاریخ سے بہت زیادہ گہرا ہے اور ہم اس کو اپنے مطمح نظر میں وہی جگہ دینے ہیں جو سائنس کے متعلق اپنے احساسات کو۔ لہذا میں اپنے آپ کو صرف اس انکشاف تک محدود رکھوں گا جس کا تعلق اس بات سے ہے کہ نفس انسانی کے اندر بھی ایک خدائی روح کام کر رہی ہے۔

سایہ بہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ بحالت موجودہ افکار سائنس کی بدبلیوں نے کئی ایک ایسی رکاوٹیں دور کر دی ہیں جو مذہب اور سائنس کے باہمی تصفیے میں حائل تھیں۔ لیکن ہمیں اس امر کو اس دوسری تجویز سے کہ مذہب کی بنیاد انکشافات سائنس پر رکھنی چاہئے باحتیاط الگ کر لینا چاہئے۔ ذاتی طور پر میں اس قسم کی کوششوں کا سختی سے مخالف ہوں کیونکہ مختصراً بوجھئے تو معاملہ یوں ہے کہ جہاں تک علوم طبعیہ کے منہاجات سے عالم خارجی کی تحقیق و تفتیش کا تعلق ہے ہم کسی محسوس حقیقت تک پہنچنے کی بجائے علامات کے سابوں سے آگے نہیں بڑھتے۔ علامات کی تہ میں کیا ہے اس کا معلوم کرنا اس کے منہاجات کی حد و وسعت سے باہر ہے۔ لہذا اس احساس کے ماتحت کہ علامات کے پیچھے ضرور کوئی نہ کوئی حقیقت موجود ہے۔

ہم پھر اس نطفے پر لوٹ آتے ہیں جس سے اس سفر کا آغاز ہوا تھا یعنی شعور انسانی کی طرف۔ اس لئے کہ یہی وہ مقام ہے جہاں شاید کسی اور حقیقت کا بتہ جل سکے۔ شعور انسانی میں ہمیں کچھ ایسی جنبشیں اور کچھ ایسے انکشافات (جھوٹ ہوں یا مسح) بھی ملتے ہیں جو ان جنبشوں اور ان انکشافات سے قطعاً مختلف ہیں جن کا تعلق علامات کی دنیا سے ہے۔ لہذا سوال یہ ہے کہ ان جنبشوں اور ان انکشافات کے بھی کیا ہمارے لئے کچھ معنی ہیں؟ یہ الگ باب ہے کہ اس سوال کا جواب ہم اپنے یقین ہی کی بنا پر دے سکتے ہیں کیونکہ یہاں استدلال سے کام لینا عبت ہوگا۔ استدلال مقدمات سے نتائج کی طرف بڑھتا ہے، مقدمات کے بغیر اس کی ابتدا ہی نہیں ہو سکتی۔ لہذا عالم مشہود اور عالم غیب دونوں کے متعلق ہمیں اپنے سلسلہ استدلال کے لئے کچھ مقدمات ملینگے تو نفس کے علم بالذات میں۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ نفس کے ہر واہمے اور ہر خیال کو ایک ناقابل انکار انکشاف کی حیثیت دے دی جائے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں اور یہ ایک ایسی بات ہے جسے تسلیم کر لینا چاہئے کہ ہمیں قدروں کی ایک اندرونی حس ودیعت ہو چکی ہے اور وہ اس معاملے میں کہ ہم اعتنا کریں تو کس اور نہیں کریں تو کس چیز سے ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ بغیر اس کے تو عالم طبیعی کا جائزہ لینا بھی نا ممکن ہو جائے گا کیونکہ شعور کے تیقنات کا فیصلہ شعور ہی کر سکتا ہے گونا ”یہاں اس کی اپنی روشنی کے علاوہ اور کوئی روشنی ہی نہیں جو اسے خود اس کی ذات پر منکشف کر سکے“۔

کہا جا سکتا ہے کہ عالم مشہود کے مطالعہ کی ابتدا ہمارے اس ارادے سے ہوئی ہے کہ ہم اپنی آنکھوں سے کام لیں۔ لیکن اس مطالعے کی ابتدا ہی میں ہمارا سابقہ ایک ایسی چیز سے پڑتا ہے جس کو صرف ایمان سے تعبیر کرنا ممکن ہے۔ یعنی ہمارا یہ اعتقاد کہ ہماری آنکھیں جو کچھ دیکھتی ہیں خالی از معنی نہیں اور میں سمجھتا ہوں یہ عینہ یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ کچھ ایسا ہی اعتقاد ہے جس کے ماتحت ارباب مذہب شعور کی ایک دوسری استعداد کا اعتراف کرتے اور اس دنیا کی جھلک میں کچھ معنی دیکھتے ہیں جس کا انکشاف زمان و مکان سے ماورا ہے۔ بالفاظ دیگر ہمارا آغاز سفر تو

ایک سا ہے۔ فرق یہ ہے کہ شعور کے ان دونوں راستوں پر چلنے ہوئے جن منہاجات سے کام لیا جاتا ہے وہ ایک دوسرے سے کلیتاً مختلف ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں پہنچ کر سائنس کی طرف سے ایک ایسی تنقید کا سامنا کرنا پڑتا ہے جو بڑی حد تک حق بجانب نظر آتی ہے۔ عالم غیب کے متعلق جس علم کا دعویٰ کیا جاتا ہے اس کی مذمت محض اس بنا پر تو ٹھیک نہیں کہ اس میں اسنخراج و استنباط کے ان راستوں پر قدم رکھنا ناممکن ہے جن کو سائنس نے عالم مشہود کے لئے موزوں قرار دیا ہے۔ لیکن ان دونوں قسم کی معلومات کا باہم مقابلہ آخر آخر ناگزیر ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ مقابلے کی یہ دعوت ارباب سائنس ہی کی طرف سے نہیں دی جاتی۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ ٹھیک ٹھیک اور ان الفاظ کے بغیر جو یوں تو بڑے موثر لیکن سر تا سر غیر قطعی ہوتے ہیں بیان کیا جائے تو کیا عالم غیب کے متعلق ہماری معلومات کا نقشہ علیٰ ہذا اس سے طریق اتصال کی کیا وہی صورت ہے جو عالم طبیعی کے بارے میں سائنس (خواہ ناقص ہی سہی) اور اس سے عمل و تعامل کی؟ لہذا سائنس کا کوئی طالب علم اگر ان معلومات کا شمار بھی خود اپنے مضمون کے مبہم اور غیر منتحق قیاسات میں کرے جن پر ناک بھوں چڑھانا وہ اپنا فرض سمجھتا ہے تو ہمیں اس پر تعجب نہیں ہونا چاہئے۔ ممکن ہے میں اس مقابلے کو نا سازگار ٹھراتے ہوئے ان ترقیات سے نا انصافی کر رہا ہوں جو علمائے الہیات اور فلاسفہ نے باقاعدہ غور و فکر کے ماتحت اس میدان میں کی ہیں۔ لیکن بہتر ہوگا کہ ان کی حایت کا فریضہ میری بجائے زیادہ بہتر ہاتھوں سے ادا ہو۔

ذاتی طور پر اگرچہ میں اس امر کے حق میں ہوں کہ الہیات کی تنقید کا سلسلہ جاری رہنا چاہئے لیکن میں نہیں چاہتا تو یہ کہ اس میں انتہا پسندی سے کام لیا جائے۔ میں نے اس خطبے میں سائنس کو عام طور پر علوم طبیعیہ کا مرادف قرار دیا ہے اور اس کی وجہ محض یہ نہیں کہ مجھے کچھ کہنے کا حق پہنچتا تھا تو صرف اسی ایک پہلو سے، بلکہ اس لئے بھی کہ اب اس امر کو عام طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے کہ علوم طبیعیہ ہی میں ہم مثبت علم کے اس نظام سے قریب تر پہنچ جاتے ہیں جو ہر علم کا نصب العین ہے، گو بعض علوم ابھی اس

نصب العین میں بہت پیچھے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جو طبیعات داں الہیات کی غیر قطعیت اور بے ربطی کو دیکھتے ہوئے طعن و تشنیع کی زبان کھولتا ہے حیاتیات اور نفسیات کے نظریوں پر بھی شاید ویسی ہی درستی سے تنقید کرے گا، اس لئے کہ یہ علوم اس کے معیار قطعیت پر نورے نہیں اترتے۔ لیکن دوسری جانب اس سے بھی ایک برتر ہستی موجود ہے، ہمارا مطلب ہے خالص ریاضی داں سے جو سمجھتا ہے کہ طبیعات کے منہاجات استخراج کی کوئی خاص قدر و قیمت نہیں اور جو اس بات پر اظہار نا پسندیدگی کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ علوم طبعیہ میں جس بات کو حجت سمجھ کر قبول کر لیا جاتا ہے۔ بجائے خود کیسی پھس پھسی اور ڈھیلی ڈھالی ہوتی ہے۔ بایں ہمہ علم و حکمت کا قدم ہر شاخ میں آگے ہی بڑھ رہا ہے اور ہم مجبور ہیں کہ جہاں کہیں کوئی نیا راستہ نظر آئے اس میں تلاش و تجسس کے لئے وہی منہاج اختیار کریں جو اس مخصوص راستے کے لئے تجویز کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جس میں ہم اپنے اکتشافات کو ضرورت سے زیادہ اہمیت بھی نہیں دیا کرتے گو ہم اتنا ضرور سمجھتے ہیں کہ ذہن کی ان سرگرمیوں میں ہم اپنے ہی نور فطرت کا انبعاث کر رہے ہیں۔

۸

میں نے کہا تھا عالم مرئی کے متعلق ہمارے علم کی ابتدا اس ارادے سے ہوتی ہے کہ ہم اپنی آنکھیں استعمال کریں۔ لیکن اس کا یہ کہاں مطلب ہے کہ آنکھ کا اصل استعمال صرف سائنس کی ترقی کے لئے ہے۔ اگر اندھوں کی ایک جماعت میں کسی کو اچانک بینائی کی نعمت مل جائے تو اس کی زبان سے جو باتیں نکلیں گی ان میں سے بیشتر کو سائنس سے کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ کیا آپ کا خیال ہے وہ اپنے ہمسایوں سے اس نئے انکشاف کی قدر و قیمت کا اظہار ہمارے طبعی ”حقائی“ کا نام لے لے کر کرے گا۔ سائنس کا فتویٰ تو یہ ہے کہ ہم سے باہر جو دنیا واقع ہے اس میں رنگوں (سرخ، سبز، نیلے) کا اختلاف صرف برق مقناطیسی طول موج کا اختلاف ہے۔ لیکن ذرا رنگ اندھوں کا خیال رکھتے ہوئے اندازہ کیجئے کہ ان امواج سے

ہمارے حواس نہ جو اثرات مترتب ہوتے ہیں ان کی حیثیت کس قدر داخلی ہے - لہذا جس شخص پر حس بصارت کا انکشاف ہو چکا ہے اس کے لئے معنی خیز امر یہ نہیں کہ طول موج کی حقیقت کیا ہے بلکہ وہ تحریر زما عمل جو ذہن کی حیات آفریں قوت کے ماتحت رونما ہوتا ہے اور جس سے یہ امواج جہان رنگ میں منتقل ہو جاتی ہیں - لہذا جب روح کی آنکھ عالم غیب کا مساندہ کرتی ہے تو اس کے جو معنی ہو سکتے ہیں مجھے ان پر زور دینے کی ضرورت نہیں - مجھے صرف یہ کہنا ہے کہ اس کا اظہار علم و حکمت پر ایک وعظ کے ذریعے تو ہو نہیں سکتا - بات یہ ہے کہ عالم غیب ہو یا عالم مسہود دونوں میں قیاس آرائی کے مواقع یکساں ہیں ، گو صحیح طرز عمل یہی ہے کہ ہم اپنے شعور سے ماورا جہان غیب کے متعلق جو نتائج قائم کرتے ہیں ان کی ترتیب و تنظیم علیٰ ہذا تنقید میں حی الوسع یا قاعدگی سے کام لیتے رہیں - اس انکشاف کا مجرد قالب کچھ بھی ہو جہاں اس میں اور شعور میں کوئی رابطہ قائم ہوا اس کے معنی بک فلم بدل جائیں گے ، بعینہ جیسے علمی حقائق کا خالی خولی قالب رنگ اور نشاط اور شے کے اس ماحول میں بدل جاتا ہے جس سے ہمیں ہر روز سابقہ پڑتا ہے -

میں سمجھنا ہوں اگر یہاں دو جار لفظ اس مسئلے کے بارے میں بھی کہ دئے جائیں کہ خدا کا تصور بطور شخص کے کرنا چاہئے یا نہیں تو غیر مناسب نہ ہو گا - میں دیکھنا ہوں کہ اس اصطلاح سے ہر سنجیدہ طبیعت انسان جو غور و فکر کا عادی ہے خوف کھاتا ہے کیونکہ بہت ممکن ہے اس کے معنی بہ لئے جائیں کہ خدا بھی آسمانوں میں کہیں ایک تخت پر متمکن ہے جیسا کہ ازمنہ منوسط کے مصور ظاہر کیا کرتے تھے - لہذا آج کل رحجان یہ ہے کہ ہم اس کی بجائے ”قوت مطلقہ“ بلکہ ”بعد چہارم“ ایسی اصطلاحیں استعمال کریں جن سے مقصود اگر بعض ایسے لفظوں کا انتخاب ہے جو بڑی حد تک مبہم ہوں تو خیر ورنہ اہل سائنس کے لئے تو یہ اصطلاحیں کچھ بہت زیادہ موزوں نہیں کیونکہ ان کی لغت میں ”قوت“ اور ”بعد“ کے معنی قطعی بھی ہیں اور معین بھی - دوسری جانب باعتبار نفسیات لفظ شخص کا مفہوم جیسا کہ عام طور پر اسے استعمال کیا جاتا ہے خاصا مبہم ہے - لیکن ان لفظی مجنوں سے قطع نظر کر لیجئے تب بھی میں اس رد عمل کو

حق بجانب نہیں سمجھتا جو اس خیال کے پیچھے کام کر رہا ہے۔ کیونکہ میرے نزدیک عالم غیب کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہے کہ اس پر شخصیت کا تصور چھایا ہوا ہے۔ قوت، توانائی اور بعد ایسی اصطلاحوں کا تعلق علامات کی دنیا سے ہے اور یہ تصورات ہیں جن کی بنا پر ہم نے طبیعیات کی خارجی دنیا تیار کی ہے۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے پاس کیا ان کے علاوہ کچھ اور تصورات بھی موجود ہیں؟ طبیعی منہاجات سے جہاں تک کام لیا جاسکتا تھا لینے کے بعد ہم اپنے شعور کے اندرونی سے اندرونی گوشوں کی طرف پلٹ گئے، یا دوسرے لفظوں میں یہ کہئے کہ اس کی آواز کی طرف جو ہماری شخصیت کا اعلان کرتی ہے اور جس کی بدولت ہم نے ایک نیا مطمح نظر قائم کیا۔ یہ مطمح نظر مجبور کرنا ہے کہ عالم غیب کی تعبیر بھی ہم ان علامات سے کریں جن کا تعلق ہماری اپنی شخصیت سے ہے۔ بعینہ جیسے سائنس کی دنیا ان علامات سے نیا ہوئی جو ہم نے اہل ریاضی سے حاصل کیں۔ اندریں صورت اگر ان معنوں کا اظہار جو روحانیت کی دنیا میں ہم اپنے لئے پاتے ہیں ایک شخصی رابطے کی شکل میں کیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ ہم اس دنیا میں جس راستے سے قدم رکھتے ہیں وہ شعور کے ان پہلوؤں سے وابستہ ہے جن میں شخصیت ہی شخصیت مرکوز نظر آتی ہے۔

در اصل ہمارے سیدھے سادے اور بے ساختہ تاثرات جن باتوں کے مقنضی ہیں ان میں اور عالم روحانیت کے اس تجربے میں جو سائنس کے نقطہ نظر سے کیا جاتا ہے کچھ اس طرح توافق پیدا کرنا کہ ایک سے دوسرے کو نقصان نہ پہنچے ذرا مشکل سی بات ہے۔ لیکن میں سمجھتا ہوں یہاں بھی اس عام عقل سے کام لینا ممکن ہے جسے ہم زندگی کے روز مرہ امور میں استعمال کرتے ہیں۔ سائنس کو ہماری روز مرہ زندگی میں بڑا دخل ہے اور باوجودیکہ اس سے غفلت اور بے اعتنائی کی رونمائی عام ہے سائنس کی یہ خواہش ہرگز نہیں کہ زندگی کے اس مطمح نظر کو نیست و نابود کر دے جس سے ہم مانوس ہیں۔ اس کی خواہش یہ ہے کہ اس مطمح نظر کا ضمیمہ بن کر رہے۔ مثال کے طور پر حیات کیمیا کا ماہر بتائے گا کہ لحمی اور نشاستے دار اجزا سے مناسب خوراک کس طرح تیار کی جاسکتی ہے اور ہم اس سے

فائدہ بھی اٹھا سکتے ہیں۔ لیکن اگر کھانے پینے کی ہر چیز کو اسی نقطہ نظر سے دیکھنا شروع کر دیا جائے کہ اس کی غذائی قدریں کیا ہیں تا کہ معلوم ہو سکے وہ حراروں کی ایک مخصوص مدار کو کہاں تک جذب کر سکتی ہے تو ظاہر ہے یہ بڑی نا معقول بات ہوگی اور اس سے بھی زیادہ لغو یہ کہ ہم میں سے کوئی شخص محض اس بنا پر کھانے پینے سے انکار کر دے کہ حیات کیمیائیں کے نظریوں کی صحت ابھی مشکوک ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص بسکنا ہے کہ ہماری روحانی پرورش کے لئے صحیح قسم کی حیاتین موجود ہیں یا نہیں تو یہ نہایت اچھی بات ہوگی۔ لیکن ہماری تعلیمات اور ہمارے اجتماعات کا عام مقصد تو یہی ہے کہ ہم اپنی روحانی اشتہا میں اضافہ کریں، یہ نہیں کہ اس کی تخفیف و تفتیش کا کام لے بیٹھیں۔

بھی وجہ ہے کہ ہمارے روایات پسند اور جدید خیال طبقے میں مذہب کے متعلق جس قسم کا نزاع عام طور پر جاری رہتا ہے اس کا سلسلہ روز مرہ کے واقعات تک پھیل جائے تو عجیب و غریب نتائج مترتب ہوں گے۔ ہو سکتا ہے اس سے اخباروں کے بہرہ مراسلات میں کچھ اس قسم کی بحث ہونے لگے جس کا آغاز فرض کبجئے کسی شخص کے سانحہ ارتحال کی اطلاع سے ہوتا ہے کونکہ اس میں یہ بھی مذکور تھا کہ مرحوم کو اپنے دیہاتی مسکن کی پرسکون فضا میں غروب آفتاب کا منظر دیکھتے رہنے کا بڑا شوق تھا۔ اس پر زید اظہار افسوس کرتا ہوا یوں قلم اٹھاتا ہے کہ ہماری نئی ہود میں کتنے نوجوان ہیں جنہوں نے اس ترقی پسند دور میں غروب آفتاب کا مشاہدہ کیا ہے۔ یہ غالباً نتیجہ ہے کا پرانی کس کی تعلیمات کے مضر اثرات کا جو اس بات کا قائل تھا کہ آفتاب ساکن ہے۔ بکر اس پر برا فروختہ ہو جاتا اور لکھتا ہے کہ اب تو ہر ذی فہم انسان نے کا پرانی کس کے اصول کو صحیح تسلیم کر لیا ہے۔ لیکن عمرو کہتا ہے کہ اس نے خود اپنی آنکھوں سے بارہا آفتاب کو غروب ہوتے دیکھا ہے۔ لہذا ظاہر ہے کا پرانی کس کا خیال سرے سے غلط تھا۔ خالد کہتا ہے اس امر کی تصریح پھر سے ہو جانی چاہئے کہ غروب آفتاب کا کس قدر حصہ علوم جدیدہ کے ہاتھوں بچ رہا ہے تا کہ ہم اس سے حق و صداقت کی خلاف ورزی کئے بغیر لطف اندوز ہو سکیں۔ (۱) (مرے اپنے نام کا پہلا حرف اور

اس لئے شاید خالی از معنی نہیں) مصالحت پسندی کی غلط کوشش میں اتنا کہ بیٹھتا ہے کہ جدید سے جدید علمی نظریے کی رو سے افلاک کا زمین یا زمین کا افلاک کے گرد حرکت کرنا ایک سی بات ہے۔ لہذا (اپنی اپنی جگہ پر) دونوں فریق حق بجانب ہیں۔ (ب) کہتا ہے اس سے زیادہ خطرناک سوفسطہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ صداقت اور عدم صداقت میں کوئی فرق ہی باقی نہ رہے۔ (ج) کی رائے میں اب ہمیں بلا تامل مان لینا چاہئے کہ افلاک کی گردش ایک افسانہ تھی، یہ الگ بات ہے کہ افسانوں سے آج بھی کوئی نہ کوئی سبق حاصل کرنا ممکن ہے۔ (د) المجسطی کی کسی مغلق عبارت کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتا ہے قدما کا فلسفہ بھی تو کوہ پرنی کس کے خلاف نہیں تھا اور اس طرح یہ سلسلہ جاری رہتا چلا جاتا ہے جس سے متاثر ہو کر ایک سیدھا سادہ انسان کچھ یوں محسوس کرنے لگتا ہے کہ اس کی زندگی بے چینی، بے اعتدالی اور اختلاف و نزاع کے ایک عجیب پریشان کن دور میں گذر رہی ہے۔ حالانکہ وہ ذرا سی بات جس کو سب بھول گئے صرف یہ تھی کہ مرحوم کو ہر شام جس چیز کی جستجو رہا کرتی تھی کوئی اصول یا عقیدہ نہیں تھا بلکہ محض ایک واردہ۔

۹

مجلس کے ابتدائی ایام میں ہم ان حضرات کے بالخصوص مرہون منت رہے ہیں جو اپنے آپ کو 'اہل طلب' کہا کرتے تھے۔ وہ اس مجلس میں جوق در جوق شریک ہوئے اور 'کٹبکریٹ' کی اشاعت میں نمایاں حصہ لیا۔ سائنس مزاج طبائع کے لئے اس نام میں بڑی کشش ہے جو اگرچہ مدب ہوئی مٹ چکا لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے ایمان و یقین میں اب بھی تلاش و تجسس ہی کی روح کام کر رہی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کا اظہار کسی باقاعدہ عقیدے کی شکل میں نہیں ہوتا۔ تجسس پہ زور دیجئے گا تو شاید اس کے مستلزم یعنی تحصیل کو کچھ نہ کچھ نقصان ضرور پہنچے لیکن میں اس خطرے کو بھی برداشت کرنے کے لئے تیار ہوں اس لئے کہ تحصیل کی آواز ذرا اونچی اور آپ انہی اہمیت کا اعلان کرتی ہے۔ وہ قطعی بھی ہے اور حتمی بھی یعنی ایک ایسی جز جو گرفت میں آسکے اور جس کی ہم سب کو ضرورت

ہے یا کم از کم سمجھا جانا ہے کہ ہے۔ لیکن ان سب بانوں کے باوجود تحصیل کس قدر عارضی ثابت ہوئی ہے۔ آج کی بود نے جو حاصل کیا کل کی بود کے کام نہیں آئے گا۔ لہذا تحصیل کی آب و تاب میں جلد ہی فرق آ جاتا ہے۔ الا یہ کہ تلاش و تجسس کی انک ہر لحظہ تازہ روح اسے محفوظ رکھے۔ کچھ ایسا ہی حال سائنس کا ہے۔ کس قدر آسان ہے ایک عام فہم تقریر میں اس کی تحصیلات کا حال بتلانا، ان نئے نئے اکتشافات کا ذکر کرنا جن کی آئندہ پچاس برس میں تردید با ترمیم ہوتی رہے گی یا جن کے بدلے اور نظریے وضع ہو جائیں گے۔ لیکن کس قدر مشکل ہے طلب و تجسس کی علمی روح کا اظہار جو نری کے بیچ در بیچ اور کٹھن راستوں پر جلتے ہوئے حق کی طرف بڑھتی اور انے مقصد میں کامیاب ہوتی ہے۔ جب تک ہم طلب و تجسس کو بینس پیس نہیں رکھینگے سائنس ہی کی صحیح روح کو سمجھ سکیں گے، نہ مذہب کی۔

یوں بھی اہل سائنس کے مطمح نظر کو اس مطمح نظر سے قریب تر لانے میں جس کو مذہب کا مقصود و متہا ٹھرایا جاتا ہے سب سے بڑی رکاوٹ عقائد ہی کی طرف سے ہنس آتی ہے۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ کسی مذہبی جماعت کے اعمال محض اس بات کو دیکھتے ہوئے منضبط نہیں کئے جاسکتے کہ اس کے سائنس مزاج ارکان کا مفاد کیا ہے۔ لہذا میں اس حد تک تو آگے نہیں بڑھ سکتا جہاں یہ کہنے کی نوبت آئے کہ عمائد کا کوئی جواز ہی ممکن نہیں۔ لیکن میں اتنا ضرور سمجھتا ہوں کہ 'کیٹکرب' نے عقائد کو خیر باد کہہ کر اہل سائنس کی طرف گویا دوستی کا ہاتھ بڑھایا ہے۔ کیونکہ سائنس کو صرف انہیں عقائد پر اعتراض نہیں جو محض خالی خولی الفاظ کا ایک پردہ ہیں یعنی چند ایسی بایں جن کو مدت ہوئی لوگ ترک کر چکے یا جن کو زندگی میں کوئی دخل نہیں۔ برعکس اس کے طلب و تجسس کی روح جو راز ہے زندگی کا اس بات پر فناعف ہی نہیں کر سکتی کہ کسی مخصوص عقیدے کو اپنی منزل مقصود فرار دے۔ فرض کیجئے کسی علمی درس گاہ میں بہ قاعدہ ہوتا کہ اس کے طلبا نیوٹن کے قوانین حرکت، مکس ویل کی مساوات اور نور کے برفی مقناطیسی نظارے سے شب و روز اپنی عقیدت کا اظہار کرتے رہیں تو ہمیں اس سے کس

قدر دکھ پہنچتا ، خواہ ان میں کوئی ایسا نظریہ بھی شامل ہوٹا جو ہمیں خاص طور سے پسند تھا ۔ پھر اگر نظریوں کی اس فہرست کو ہر دس بیس سال کے بعد جدید ترین معلومات کے مطابق کر لیا جاتا تب بھی ہم اس پر اظہار افسوس کئے بغیر نہ رہ سکتے ۔ ہم کہتے ان نتائج کے منعلی طلبا کو یہ سبق دینا کہ شب و روز ان سے اپنی عقیدت کا اظہار کرتے رہیں اور سمجھ لیں کہ ان کا ورد کرتے رہنا بہر حال ضروری ہے گویا ان کو اس حقیقت سے بے خبر رکھنا ہے کہ سائنس کے نقطہ نظر سے تعلیم و تربیت کا منشا کیا ہے ۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ ممکن ہے سائنس اپنے نصب العین پر پورا نہ اترے گو میرے نزدیک اس امر کا کوئی امکان نہیں کہ یہ خطرہ کوئی انتہائی صورت اختیار کر لے ۔ بایں ہمہ یہ مسلم ہے کہ سائنس بالخصوص عام سائنس مذہب کے اصول و معتقدات کے برعکس اپنی جگہ پر مضبوطی سے قائم ہے ۔ لہذا غیر مناسب نہ ہو گا اگر میں اس عبارت کے ایک حصے سے فائدہ اٹھاؤں جس کو ۱۶۵۶ میں مجلس احباب کے ہدایات نامے سے پہلے تمہیداً بڑھا دیا گیا تھا تا کہ معلوم ہو جائے سائنس کے سعلق ہمارا موقف کیا ہے :-

”ہم ان باتوں کو آپ کے سامنے پیش کر رہے ہیں تو کسی قاعدے یا رسم کی حیثیت سے نہیں جس کی پابندی ہر شخص پر لازم ہے ۔ بلکہ اس غرض سے کہ ہم سب اس روشنی سے جس کا تھوڑا بہت حصہ ہم سب کو ملا ہے ، جو پاک ہے ، مقدس ہے ، ہدایت حاصل کرتے رہیں اور اس میں چلے اور اس کی پیروی کرتے ہوئے ان باتوں پر سچ سچ ویسے ہی عمل کریں جیسا کہ فی الحقیقت ان کی روح کا تقاضا ہے ، نہ کہ محض ظاہری الفاظ میں ۔ اس لئے کہ لفظ مون ہیں اور روح زندگی۔“

بایں ہمہ عقائد کو رد کر دینے کا یہ مطلب نہیں کہ ہم کسی زندہ اعتقاد سے محروم ہیں ۔ سائنس کی دنیا عقائد سے خالی ہے مگر آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ مائتسدان اپنے اعتقادات میں کچھ ہیں ۔ ہمارا اعتقاد یہ تو نہیں کہ علم و حکمت کا وہ سارا ذخیرہ جو کائنات کے سعلق فراہم ہو چکا ہے اور جس کو ہم دل سے صحیح ماننے میں لفظ بلفظ باقی رہ جائے گا ۔ بلکہ یہ کہ ہم فی الحقیقت صحیح راستے پر

گامزن ہیں۔ لہذا اگر ہمارے نام نہاد حقائق کی نوعیت ہی کچھ ایسی ہے جسے بدلنے ہوئے سائیوں کی تب بھی یہ سارے اس نور کے ہیں جس کا تعلق ایک مستقل اور غیر متزلزل صداقت سے ہے۔ بعینہ مذہب میں بھی ہمیں ان قطعی اور حتمی عقائد پر کچھ انقباض سا ہونے لگتا ہے جن کی رو سے یہ مسئلہ گویا ہمبستہ کے لئے طے ہے کہ روحانیت کی دنیا کس طرح اپنا کام کر رہی ہے۔ البتہ ہم انحراف نہیں کر سکتے۔ تو اس روشنی سے جس سے کچھ نہ کچھ بہرہ ہم سب کو ملا ہے اور جو عالم غیب کی طرف ہماری رہنمائی کرتی ہے۔

حاصل کلام یہ کہ جس کسی نے اپنے ضمیر کی آواز پر جادہ طلب و تجسس میں قدم رکھا ہے مذہب کو شک و شبہ کی نظر سے نہیں دیکھے گا، نہ بار بار اس کے متعلق اپنے آپ سے سوالات کرے گا۔ ہمیں چاہئے یقین اور اس کے زعم میں فرق کرتے رہیں۔

استدراک

ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو زندگی عبارت ہے شعور سے اور شعور کا ایک پہلو ہے علم، یعنی حقیقت کے فہم، اس کی تہ اور کثہ تک پہنچنے کی وہ کوشش جس میں ہم اپنے حواس، قوائے عقل و فکر، تجربات اور مشاہدات سے کام لیتے ہوئے بالارادہ آگے بڑھتے ہیں۔ لہذا ایک رنگ میں فلسفہ کا مسئلہ (جسے تمام حقیقت کی جستجو ہے) علم کا مسئلہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ فکر انسانی کی تاریخ میں یہ سوال ایک بار نہیں، بار بار اٹھایا گیا اور آئندہ بھی اٹھایا جائے گا کہ علم کیا ہے، اس کے منہاجات اور وسائل کیا، ہم کہاں تک اس پر اعتقاد رکھ سکتے ہیں اور کہاں تک کہہ سکتے ہیں ہم نے حقیقت کو پا لیا؟ لیکن یہ سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب نفس علم سے بحث ہو، حصول علم کے دوران یا بہ الفاظ دیگر علوم کو اس سوال سے کوئی تعلق ہے، نہ تعلق پیدا کرنے کی ضرورت کیونکہ علم کا وجود اپنی جگہ پر مسلم ہے۔ یوں بھی ہم کوئی بحث چھیڑتے ہیں تو جب ہی کہ اس کا موضوع فی الواقعہ موجود ہو۔ اب یہ امر کہ علم کا وجود ہے، اس کے ایک نہیں متعدد ذرائع ہیں ہر کسی کو تسلیم ہے، علیٰ ہذا یہ کہ علوم بھی متعدد ہیں اور اپنے اپنے طور پر حقیقت کے مختلف پہلوؤں کا مطالعہ کر رہے ہیں۔ بایں ہمہ جب ہم ان کے حاصل پر نظر رکھتے اور یہ دیکھتے ہیں کہ علم — بحیثیت علم — کہاں تک اس نصب العین پر ہوا اترا جو اس کے سامنے ہے، ہم اس طلب و جستجو میں جس کا سلسلہ ہنوز جاری ہے کہاں تک حقیقت کے — کامی — قریب پہنچ گئے ہیں تو جیسا کہ 'علمیات' کا تقاضا ہے ہمارا ذہن بے اختیار نفس علم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور ہم چاہتے ہیں اس بنیادی سوال کا کہ علم کیا ہے، کیوں کر ممکن اور کہاں تک صحیح ہے کوئی تسلی بخش جواب مل جائے۔ چنانچہ اس کوشش میں کبھی تو ہم علم کی اس مقدار کا جائزہ لیتے ہیں جو بہ لحاظ منصب یعنی بلحاظ ادراک حقیقت آخر آخر متعین کی جا سکتی ہے اور کبھی بمقابلہ حقیقت اس کی

بب

قدر و قیمت کا۔ پھر یہ سوال اگرچہ رسماً فلسفہ سے متعلق اور سائنس کے حدود سے خارج ہے لیکن اس حد تک فطری اور قدرتاً ناگزیر کہ غیر فلسفی اور سائنس دان بھی اس سے پہلو تھی نہیں کر سکتے، نظری طور پر نہ عملاً، بلکہ دانستہ یا نادانستہ اس بارے میں کوئی نہ کوئی رائے قائم کرنے پر مجبور ہیں۔ لہذا جب اڈنگٹن کی طرح کوئی بالغ نظر سائنس دان اپنے موضوع پر غور کرتے ہوئے یا کسی دوسرے تقاضے کے پیش نظر بحیثیت ایک نظام معلومات سائنس کا جائزہ لیتا ہے تو اس کا انداز بحث لازماً 'علمیاتی' ہو جانا ہے، جیسا کہ اڈنگٹن کا ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ ادراک حقیقت کا سوال ہو یا مطلقاً علم کا دونوں پہلوؤں سے سائنس کی حیثیت ایک جز کی ہے اور اس لئے ایک صورت میں اگر اس کے لئے ضروری ہے کہ اپنی قدر و قیمت کا اندازہ اس کل کے پیش نظر کرے جس کا وہ ایک جز ہے تو بصورت دیگر یعنی باعتبار نوعیت اس کے لئے خود اپنی تنفید ناگزیر ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دوسری بات ویسی ہی اہم ہے جیسی کہ پہلی — بلکہ شاید زیادہ۔

یہاں موقعہ نہیں کہ ان نہایت درجہ طویل اور بعض صورتوں میں الجھی ہوئی بحثوں کی طرف سرسری سا اشارا بھی کیا جا سکے جو فلسفہ میں اس پہلو سے قرن ہا قرن تک جاری رہیں اور جاری رہیں گی۔ مختصراً یہ کہ فلسفہ کا ایک مرحلہ وہ تھا جب اس پر 'عقلیت' کا غلبہ تھا اور یہ خیال یقین و اذعان کی حد تک پہنچ گیا تھا کہ عقل اور صرف عقل ہی علم کا معیار اور اس کا سرچشمہ ہے۔ لہذا ازروئے علم وہی نتائج معتبر ہیں جن کی بنیاد عقل پر ہو۔ مگر پھر جب 'حسیت' کا دور دورہ شروع ہوا اور ادراک بالحواس نے گویا علم کی اجارہ داری حاصل کر لی تو رفتہ رفتہ یہ رائے قائم ہوئی کہ علم کی صحت اور عدم صحت کا انحصار حواس اور صرف حواس پر ہے۔ یہ فلسفہ کا دوسرا مرحلہ تھا۔ اس کے تیسرے مرحلے کی ابتدا دور تنقید سے ہوئی جس میں 'عقلیت' کا طلسم ہمیشہ کے لئے ٹوٹ گیا اور 'حسیت' کو بھی اپنے موقف پر نظر ثانی کرنا پڑی۔ کانٹ کی 'تنقید عقل محض' اس دور کا معراج کمال ہے۔

سائنس کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو فلسفہ کے مرحلہ دوم سے اسے خاص تعلق ہے اور اس پر بھی قطعیت و حتمیت بلکہ جزم و ادعا کا

وہ دور گذر چکا ہے جسے گویا فلسفہ کے مرحلہ اول یعنی 'عقلیت' کا مائل ٹھہرانا چاہئے۔ لیکن پھر فلسفہ ہی کی طرح سائنس کے اندرونی تقاضے اسے تنقید کے مرحلے پر لے آئے جیسا کہ طبیعیات حاضرہ کی ان تبدیلیوں سے جو ایام گذشتہ میں رونما ہوئیں ظاہر ہوتا ہے مگر جس کا ابھی باقاعدہ آغاز نہیں ہوا۔ بہر حال سائنس ہو یا فلسفہ اس ساری بحث کی نوعیت چونکہ خالصاً 'علمیاتی' ہے لہذا مناسب ہوگا اننگٹن کے نظریہ علم کی طرف مختصراً اشارا کر دیا جائے۔

اننگٹن کا خیال ہے کہ 'علمیاتی' اعتبار سے ہمیں وہ تمام صلاحیتیں حاصل ہیں جو حصول علم کے لئے ضروری ہیں۔ گویا ہماری استعداد علم کے کچھ معنی ہیں اور ہمیں اس کی بدولت فی الواقعہ علم حاصل ہوتا ہے، لیکن سوال یہ ہے کس طرح؟ کانٹ نے 'تنقید عقل محض' میں جس کا موضوع سرتاسر 'علمیاتی' ہے علم کی تقسیم 'بدیہی' اور 'استخباری' میں کی ہے۔ وہ سمجھتا تھا ہم اپنے 'بدیہی' علم کی بنا پر عالم فطرت کا ایک خالص علم (سائنس) طیارہ کر سکتے ہیں۔ اننگٹن کو اس نظریے سے اتفاق ہے۔ اختلاف ہے تو اتنا کہ کانٹ کے نزدیک 'بدیہی' علم کی حیثیت خلتی ہے۔ اننگٹن کے نزدیک 'علمیاتی' لہذا اس نے 'علمیات' کی تعریف ان الفاظ میں کی کہ اس کا موضوع بحث ہے علم کی ماہیت اور پھر 'علمی علمیات' کے نام سے اس کی ایک شاخ معین کی جس کا موضوع عالم طبیعی کا علم ہے۔ اس یعنی 'بدیہی' اور 'استخباری' علم میں جو فرق ہے وہ یہ کہ 'استخباری' علم نتیجہ ہے مشاہدات کا۔ یہی وجہ ہے کہ قوانین فطرت کا ہمیں بوجہ علم 'بداہتہ' علم حاصل ہے۔ وہ مشاہدے سے متقدم تو ہے لیکن جب تک مشاہدے کا کوئی نقشہ ہمارے سامنے نہ ہو اس سے متقدم نہیں۔ اننگٹن کے اس نظریے کے ماتحت قوانین فطرت کی یہ تعریف کہ ان سے مراد ہے وہ 'یکسانیاں' جن کا ہمیشہ اظہار ہوتا رہتا ہے گو ضروری نہیں ہوتا رہے یک سر بدل جاتی ہے، کیونکہ اگر ان کا سرچشمہ 'علمیاتی' ہے تو ماننا پڑے گا کہ یہ قوانین ہمیشہ اور بلا شائبہ تغیر و تبدل ہر کہیں رونما ہوتے رہیں گے۔ خود اننگٹن کی رائے بھی یہی تھی کہ ہم اپنے بنیادی مفروضات کو باسانی اصول علمیات میں بدل سکتے ہیں، بالفاظ دیگر ہر وہ قانون جسے اساسی قرار دیا گیا ہے

اُز روئے 'علمیات' پہلے سے متعین کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اس اصول پر عمل کرتے ہوئے اس نے بعض علمی حقائق متعین بھی کئے۔ البتہ یہ 'انتخابی داخلیت' جیسا کہ اڈنگٹن نے خود اپنے فلسفیانہ مطمح نظر کی تصریح کی ہے فلسفی برکلے کی داخلیت سے بالکل مختلف ہے جس نے عالم خارجی سے بطور ایک خارجی حقیقت انکار کیا ہے۔ اڈنگٹن کا نظریہ یہ تھا کہ عالم فطرت نہ سرتاسر داخلی ہے نہ خارجی، نہ دونوں (داخلی اور خارجی اسیا اور صفات) کا امتزاج۔ وہ عینیت کا طرف دار تھا بمقابلہ 'واقعیت' با عام اور غیر علمی اور غیر فلسفیانہ الفاظ میں یوں کہئے کہ اڈنگٹن مجاز کی بجائے حقیقت کا قائل تھا۔ البتہ اس سلسلے میں قابل غور نکتہ یہ ہے کہ اڈنگٹن کا نظریہ صحیح ہو یا غلط (باتباع کانٹ) صرف عالم فطرت — مشہود — تک محدود ہے، غیب یا نامشہود سے اسے کوئی سروکار نہیں جس سے خیال ہوتا ہے اس معاملے میں اڈنگٹن کا موقف کم و بیش وہی تھا جو کانٹ کا (کہ عقل انسانی ادراک حقیقت سے قاصر ہے) اور اس کے مزاج پر شاید 'تصوف' کا غلبہ۔

بہر حال اڈنگٹن سائنس دان تھا، فلسفی نہیں تھا۔ لیکن پھر اڈنگٹن کی طرح اور بھی سائنس دان ہیں جن کو طبعیات حاضریہ کے موجودہ نشو و نما سے متاثر ہو کر بعض ایسے مباحث پر قلم اٹھانا بڑا جن کا تعلق سائنس اور فلسفہ دونوں سے ہے یا جن کے متعلق یہ کہئے کہ جہاں پہنچ کر سائنس اور فلسفہ کے ڈانڈے آپس میں مل جاتے ہیں۔ مثلاً تعلیل، جبر و قدر، کائنات کی مادی اور روحانی تعبیر کے مسائل۔ عاقلیٰ ہذا یہ مسئلہ جو سائنس کے نقطہ نظر سے بالخصوص اہم ہے کہ ہمارا 'علمیاتی - منطقی منہاج' کہاں تک صحیح علم کا سرچشمہ ہے۔ ان سائنس دانوں میں سب سے زیادہ مخالفت اڈنگٹن کے نظریات کی ہوئی اور اس کے معاصرین میں سے متعدد ارباب فکر — فلاسفہ اور سائنس دانوں — نے اس کے خیالات کو انہماک دہی پر محمول کیا جس کا اڈنگٹن کو خود بھی اعتراف تھا مگر جس کے باوجود وہ اپنے مخصوص نظریات کی صحت کا قائل تھا۔ لیکن قطع نظر اس سے کہ اڈنگٹن کا موقف کہاں تک صحیح ہے ہمارے لئے دل چسپی کی بات نظری طبعیات کی وہ نہایت درجہ دور رس تبدیلیاں ہیں جن کے متعلق وثوق سے کچھ

کہنا مشکل ہے کہ انجام کار کہاں پہنچ کر کسی قطعی نتیجے کا باعث ہوں گی۔ ایک بات بہر حال طے ہے اور وہ یہ کہ ایام گذشتہ میں سائنس نے مابعد الطبیعیات سے کاملاً علیحدگی کی جو روش اختیار کی تھی بالآخر اس نے خود اپنے ہاتھوں اسے ختم کر دیا۔ بقول اقبال ایک زمانے میں پیشک سائنس کے لئے اس قسم کی علیحدگی ممکن تھی اور اس نے اپنی اس روش سے بے حد فائدہ اٹھایا مگر پھر سائنس ہی کے جدید انکشافات نے اسے اپنی اساسات کی تقلید پر مجبور کر دیا۔ بعینہ ”جوں جوں افکار سائنس کو ترقی ہو رہی ہے خود انسان کے فہم و ادراک کے متعلق ہمارے تصورات بدل رہے ہیں“ اور اس کا نتیجہ ہے ایک عجیب و غریب صورت حالات۔ ایک زمانے میں سائنس فلسفہ کے زیر اثر تھا اور گو یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ اب معاملہ دگرگوں ہے لیکن اتنا ضرور ہے کہ ٹھیک ہو یا غلط سائنس کے نشو و نما نے فلسفہ کے لئے غور و فکر کا ایک نیا میدان پیدا کر دیا ہے یا کم از کم یہ کہ سائنسدان جن مسائل میں الجھ گیا ہے ان کو دیکھتے ہوئے فلسفیوں کا فرض ہے کہ اس کی مستکلات کا کوئی حل نکالیں اور یہ اس لئے بھی کہ بسا اوقات مسئلہ تو ایک ہی ہوتا ہے لیکن فلسفی اس پر اپنے انداز میں قلم اٹھاتا ہے اور سائنسدان اپنے جس سے ایک سیدھے سادے انسان کو جو ہدایت اور روشنی کا طالب ہے انتشار اور الجھن کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا اور ہوتا ہے تو یہ کہ ہم ان کے مطالعے سے نہایت غلط نتائج پیدا کر لیتے ہیں۔ یہ چیز تو ایک طرح سے سائنس اور فلسفہ کے اس مقصد میں بھی حائل ہے کہ اور نہیں تو ذہناً ہمارا مطمح نظر بلند کرے، بالخصوص اس صورت میں جب نئے نئے افکار کے نشو و نما اور ایک کے بعد دوسرے انقلاب کے باوجود یہ نزاع ہنوز جاری ہے کہ کائنات کی تعبیر کس رنگ میں کی جائے، روحانی یا مادی؟ کیا مادیت کا سح میچ ابطال ہو چکا ہے؟ فطرت کیا کہتی ہے، اس میں جبر کی کارفرمائی ہے یا اختیار کی؟ وغیرہ وغیرہ۔ ممکن ہے بعض فلسفی سائنس کی ان بھنوں کو ’دخل در معقولات‘ پر محمول کرتے ہوں۔ ممکن ہے بعض سائنسدانوں کو دیانت داری کے ساتھ اصرار ہو کہ نظری طبیعیات کا سلسلہ فلسفہ سے جوڑ دینا چاہئے۔ ممکن ہے بعض اہل فکر کے نزدیک عینیت کا اثبات ہو چکا ہے۔ ممکن ہے بعض اس کو

ایک گذرتے ہوئے رد عمل سے تعبیر کریں - جدید علمی اور فلسفیانہ ادب میں ان سب نقطہ ہائے نظر کی حایت یا مخالفت میں ہر قسم کی بحثیں ملنی ہیں۔ نظری اور عملی پہلو سے بھی۔ لیکن جس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا وہ یہ کہ بحیثیت ایک 'جزو' سائنس اب پھر اس 'کل' کے سامنے کھڑا ہے جس سے کبھی اس نے اپنا رشتہ منقطع کر لیا تھا اور سمجھا جانا تھا کہ ہمیشہ منقطع رکھ سکے گا۔ لہذا ہمارے لئے ان ساری بحثوں میں ایک سبق ہے اور وہ یہ کہ سائنس کی دنیا نے جزم و ادعا اور بے جا غلو سے گذر کر اب خود اپنی تنقید کے جس دور میں قدم رکھا ہے اس سے یہی نہیں ہوگا کہ (از روئے علم) وہ اپنے حدود صحت کے ساتھ متعین کر لے اور سمجھ لے کہ اس کی معلومات کی ٹھیک ٹھیک نوعیت اور قدر و قیمت کیا ہے؟ سائنس کے لئے ان حقائق کا اقرار بھی لازم آئے گا جو یوں تو اس کے حلقہ کار سے باہر ہیں لیکن جن کے اس کے لئے کچھ نہ کچھ معنی ضرور ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ مجاز اور حقیقت یا ایک دوسرے رنگ میں داخل اور خارج کا وہ امتیاز جس نے بوجہ مغربی فلسفہ اور مغربی تہذیب کو قرن ہا قرن سے پریشان کر رکھا علیٰ ہذا زندگی کو نہایت تکلیف دہ اضداد میں منقسم کر دیا ہے، مگر جس کو اسلام نے کبھی قبول نہیں کیا باطل ہو جائے گا۔ ممکن ہے فکر و نظر کی اس تبدیلی سے اور نہیں تو اسلامی اصول توحید کے ذہنی پہلو زیادہ وضاحت کے ساتھ ہمارے سامنے آجائیں۔ مگر یہ ایک دوسری بحث ہے جس کا یہ موقعہ نہیں۔

اسماء و مصطلحات

Friends	احباب — د
— Society of	— مجلس — د
Sensitivity	احساس — ۱۶
Sir Arthur	اڈنگٹن، سر آر تھر اسٹین لے — ب
Stanley Eddington	
Primeval	ازلی الوجود — ۱
— chaos	— ہیولولی — ۱
Reductio ad absurdum	استلزام محال — ۲۴
Signal	اتارہ — ۱۲
— nerve	— عصبی — ۱۲
— call	— نوجہ طلب — ۱۲
Vacuum	اخلا — ۱
Elijah	ایلیاہ — ۸
Mystic	باطنی — ۱۶
— outlook	— مطمح نظر — ۱۶
Electro-magnetic	برق مقناطیسی (برقائوسی) — ۳۳
Electric particles	برق ذرات — ۱
Berkley	برکلے — ۵۵
Billiard	بلیئرڈ — ۱۰
— ball atoms	— گیند شکل جواہر — ۱۰
Fullness	بھرپوری — ۱۸
Judge Bennet	بینیٹ، جج — د
Paddle	پابردار — ۲۶

Radiation	تاب کاری — ۲۰
— laws of	— قوانین
Communications	ترسیلات — ۱۲
Transmitting Stations	ترسیل گاہیں — ۱۲
Mysticism	تصوف — ۱۸
— religious	— مذہبی
— nature	— فطری
Causality	تعلیل — ۵۵
Becoming	تکوین — ۱۱
Critique of Pure Reason	تنقید عقل محض — باب

Island Universe	جزیرہ کائنات — ۱
Atom (atoms)	جوہر (جوہر) — ۵
Seeker	جویا (اہل طب) — ۳۷
Soap film	جھلی ، صابن کی — ۵
Sir James H. Jeans	جینز ، سر جیمز ، ایچ — ج

Gyrostats	چکر — ۱۰
-----------	----------

Calorie	حرارہ — ۳۶
Thermo dynamics	حر - حرکیات — ۲۳
Bio-chemistry	حیات کیمیا — ۲۱
Empiricism	حسیت — باب
Vitalism	حیائیت — ۵

Void	خلا — ۱
In born	خلقی — ج ج

Subjectivism	داخلیت — ۵۵
— selective	— انتخابی

Mind

ذہن — ۱۳

Fellowship of Royal
Society.

رائل سوسائٹی کی فیلو شپ — ب

Bertend Russell

رسل ، برٹنڈ — ج

Spirit

روح — ۱۶

— soul

— ۲۹

Spiritual

روحانی — ۱۳

— things

— حقائق

Sonnet

سانیت — ۲۱

Science and the

سائنس اور عالم غیب — ۱

Unseen World.

Nebula

مہجاب (سدیم) — ۲

Sir (Knighthood)

سر — ب

Swarthmore Hall

سوارتھ مور ہال — ۵

Sodium

سوڈیم — ۳

Seeker

سیکر — د

Person

شخص (اقنوم) — ۳۴

Seeker

طلب ، اہل (جويا) — ۳۷

Bundle

طومار — ۱۴

World

عالم — ۴

— unseen

— غیب — ۶

— visible

— مشہود ، مرئی — ۶ ، ۳۱

The Nature of the
Physical World.

عالم طبیعی کی ماہیت — ب

Academic	عالمانہ — ۲۸
Science	علم ، علم و حکمت — ۱۱
— a priori knowledge	— استخباری — ج ج
— a posteriori „	— بدیہی — ج ج
Scientific	علمی — ۷
Epistimology	علمیات — ۱۱
— scientific	— علمی
Rationalism	عقلیت — ب ب
Epistimological method	علمیاتی - منطقی منہاج — د د
Idealism	— عینیت

Unseen	غیب — ۶
--------	---------

George Fox	فاکس ، جارج — د
Judge Fell	فل ، جج — ۵
Philosophy and Physics	فلسفہ اور طبیعیات — ج

Copernicus	کاپرنی کس — ۳۶
Carbon	کاربن — ۵
Kant	کانٹ — ج
Pain	کرب — ۹
Kirchoff	کرشاف — ۲۰
Fly-wheel	کل پھیہ — ۱۰
Quaker	کئیکر — ۷
Quakerism	کیکریت — ۳۷
Cambridge	کیمبرج فلاسافیکل سوسائٹی — ب
Philosophical Society.	

Cog-wheels	گراریاں — ۱۰
------------	--------------

Margaret	مارگریٹ — ۵
Manchester	مانچسٹر — ب
The Nature of Existence	ماہیت ہستی — ۲۸
Armistice Day	متارکہ ، یوم — ۲۷
Almagest	المجسطی — ۳۷
Experience	محسوسات و مدركات — ۷
Concretness	محسوسیت — ۱۹
Religion and Science	مذہب اور سائنس — ج
Experience	مشاہدہ (مشاہدات) — ۱۷
Content	مشمول — ۱۶
Seen	مشہود — ۱۷
Mechanism	میکانیت — ۵
Mechanical	میکانیکی — ۹
Dr. MacTaggart	مک ٹیگرت ، ڈاکٹر — ۲۸
Maxwell	میکس ویل — ۲۳
— Laws of	— قوانین
— Equations	— مساوات
Magnesium	میگنیشیم — ۲

Observer	ناظر — ۱۷
Unseen	نامسمود — ۱۷
Activity	نشاط — ۳۴
Newton	نیوٹن — ۳۸

Experience	واردہ (واردات) — ۳۷
— Religious	— مذہبی — ۱۹
Realism	واقعیت — ۷۷
Receiving Station	وصول گاہ — ۱۲

kins Prize
Hoyland
figuration

ہابکنز پرائز — ب
ہائے لینڈ ، جے۔ ایس — ۱۷
ہیئت پذیری — ۲۶

formities

یکسانیاں — ج ج

Hopkins Prize
J. S. Hoyland
Cenfiguration

ہاپ کنز پرائز — ب
ہائے لینڈ ، جے۔ ایس — ۱۷
ہیٹ پذیر — ۲۶

Uniformities

یکسانیاں — ج ج